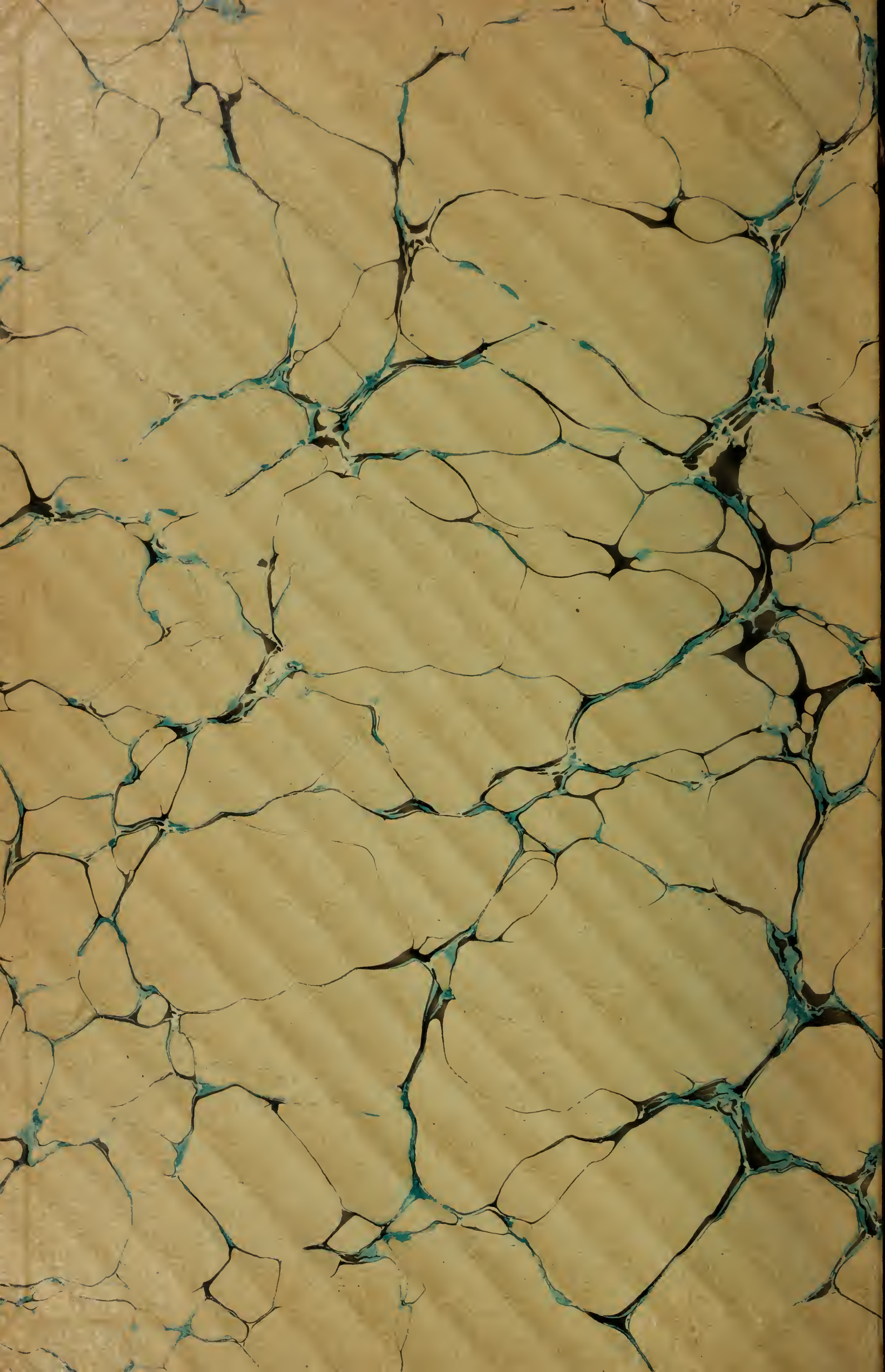
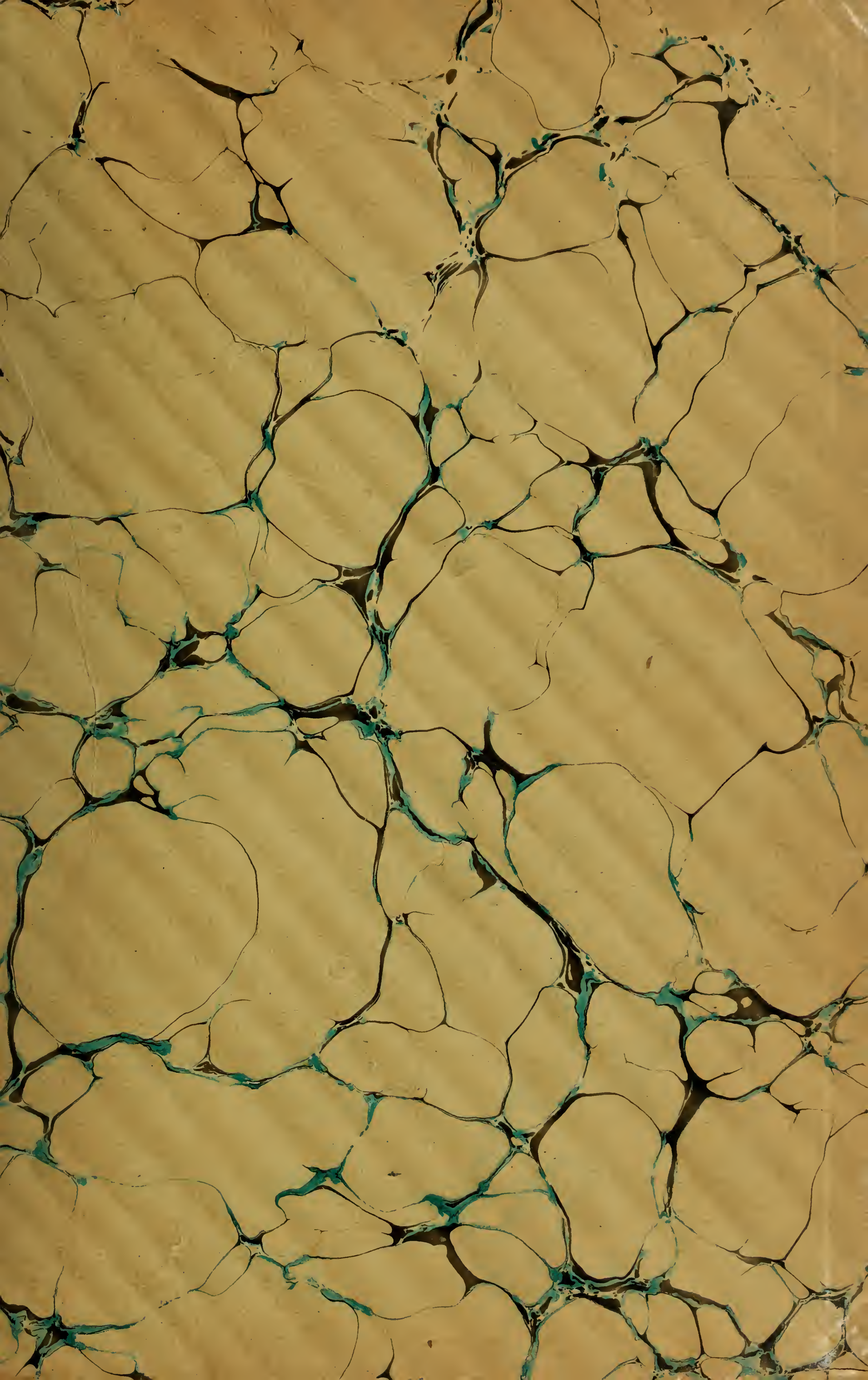

3 1761 08713499 5





TRAITÉ
DES BERAKHOTH.

EN VENTE :

CHEZ MAISONNEUVE ET CIE, LIBRAIRES-ÉDITEURS,

15, QUAI VOLTAIRE;

ET A LA REVUE ISRAÉLITE,

108, RUE AMELOT.

TRAITÉ
DES BERAKHOTH

DU TALMUD DE JÉRUSALEM
ET DU TALMUD DE BABYLONE,

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS

PAR MOÏSE SCHWAB,

ATTACHÉ À LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE.



PARIS.

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU GOUVERNEMENT

À L'IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXI.

INTRODUCTION.

Nous prions le lecteur qui ouvrira ce volume de ne pas le feuilleter sans nous avoir entendu au préalable, et de ne pas juger ce travail, quelque prétentieux qu'il puisse paraître, sans avoir écouté notre défense. Des objections contre notre projet, tendant à nous détourner de cette voie, nous ont déjà été adressées et le seront sans doute encore. Mais, si l'on veut bien nous le permettre, nous essayerons de les réfuter avec l'appui de voix plus autorisées que la nôtre, et pour nous justifier du reproche de présomption qu'on pourrait nous opposer, présentons ici la suite historique de ce travail et son origine.

Plusieurs personnes qui aiment encore le Talmud, et parmi elles des orientalistes académiciens, nous ont engagé à entreprendre la présente traduction [1]; elles nous ont fait l'honneur d'insister à plusieurs reprises; elles ont fait valoir la grandeur du projet, et nous avons cédé à leur invitation de traduire un texte complet. Car si, après les excellents travaux partiels qui ont paru récemment sur la matière, on peut encore attacher quelque intérêt au Talmud, ce n'est qu'à la condition de posséder intégralement la version textuelle. Nous avons accepté cette tâche, non sans hésiter, par des raisons qu'il est presque inutile d'exposer, et dont il est encore plus aisé de se rendre compte soi-même, pour peu qu'on connaisse la matière; aussi nous serions-nous abstenu, si ce travail avait jamais été fait en une langue moderne quelconque [2].

[1] Les approbations qui nous sont parvenues (comme les lettres de M. Ad. Franck et d'autres juges) sont trop flatteuses pour qu'il nous soit permis d'en tenir compte, et encore moins de les publier.

[2] Voir § 8.

Ce sujet est si vaste, et les questions qu'il comporte sont tellement complexes, qu'on ne saurait les résoudre d'un trait. Pour faire face aux observations qui se présentent en foule, il est indispensable de procéder par méthode, et d'adopter les divisions suivantes :

1° Des idées populaires et vulgaires répandues sur le Talmud [1].

2° Son origine historique, sa formation.

3° Quel est son contenu fondamental ?

4° Analyse par la description de quelques exemples.

5° Persécutions qu'il a subies et comment il a lassé l'oppression des siècles.

6° Manuscrits talmudiques dans les diverses bibliothèques publiques de l'Europe.

7° Commentaires sur cet ouvrage, résumés ; règles d'interprétation.

8° Premier projet de traduction en France ; pourquoi il n'a pas abouti.

9° Difficulté du langage.

10° Étendue et plan du présent travail.

11° Doctrine philosophique du Talmud. Conclusion.

C'est seulement après l'examen de ces diverses questions, traitées séparément, que l'on pourra se rendre compte de cette œuvre et de ses périls.

§ I.

Idées populaires sur le Talmud.

En effet, les obstacles sont multiples, plus embarrassants les uns que les autres, et ont de quoi effrayer l'esprit le plus téméraire. Comment reproduire d'une manière intelligible une conversation décousue, où les idées se suivent sans style ni enchaînement, où l'art de la rhétorique est complétement inconnu ?

Mais d'abord, qu'est-ce que le Talmud ? Telle est la question qui se présente avant tout. « Quelle est la nature de cette étrange

[1] Les savants écrivent souvent *Thalmud*. Nous avons cru devoir réserver le *th* (anglais) pour le ת non ponctué.

production, dont le nom, presque imperceptiblement, commence à devenir un des mots qui sont familiers à l'Europe[1]? Partout, il semble que le Talmud nous poursuive : nous le rencontrons dans la théologie, dans la science et même dans la littérature générale. Il n'est pas un manuel consacré aux diverses branches de la science biblique, géographie, histoire sainte, chronologie, numismatique, qui ne fasse allusion au Talmud. Les défenseurs de toutes les opinions religieuses en appellent à ses maximes. Il y a plus : non-seulement tous les lettrés, les érudits du judaïsme et du christianisme, mais encore ceux de l'islamisme et du dogme de Zoroastre y ont recours dans leurs analyses des doctrines, des dogmes, de la légende et de la littérature. Prenons un volume récent de dissertations archéologiques ou philologiques : que ce soit un mémoire sur un autel phénicien, sur une tablette cunéiforme, sur les poids et mesures de Babylone, ou sur les monnaies des Sassanides, nous sommes sûrs d'y trouver ce mot mystérieux : *le Talmud!* Ce ne sont pas seulement ceux qui ont retrouvé l'alphabet des langues perdues de Chanaan et de l'Assyrie, d'Himyar ou de la Perse de Zoroastre, qui appellent le Talmud à leur aide; les écoles modernes de philologie grecque et latine commencent à tirer parti des matériaux de l'école classique qui y sont épars. La jurisprudence, à son tour, a fini par s'apercevoir que, sans parler de l'influence du Talmud sur l'étude des Pandectes et des Institutes, on trouve aussi cachées dans ces labyrinthes quelques-unes des lois mêmes des Mèdes et des Persans, qui jusqu'ici n'avaient été qu'un mot vide de sens. Il en est de même de la médecine, de l'astronomie, des mathématiques et du reste. L'histoire de ces sciences pendant la période qu'embrasse la composition du Talmud ne peut plus s'écrire sans consulter les notions conservées dans cet ouvrage cyclopéen comme dans une vaste cité ensevelie. Cependant, indépendamment des faits qui appartiennent essentiellement à ces branches de la science, le Talmud contient d'autres faits d'une plus grande importance

[1] *Quarterly Review* d'octobre 1867 (article de M. E. Deutsch).

encore, des faits qui intéressent la culture de l'esprit humain, dans l'acception la plus large du terme : tableaux de pays variés et d'époques diverses; tableaux de la Grèce et de Byzance, de l'Égypte et de Rome, de la Perse et de la Palestine, du temple et du forum; récits de guerre et de paix, de douleur et de joie; tableaux palpitants de vie, éclatants de couleur. Voilà vraiment un des signes du temps. Un grand changement s'est opéré dans le monde moderne; nous, enfants des derniers âges, nous sommes avant tout utilitaires. Quand nous lisons le Coran, le Zend-Avesta, les Védas, ce n'est pas seulement afin de les réfuter; nous considérons toute sorte de littérature, religieuse, légale, ou autre, de tout âge et de tout pays, comme une partie et une portion de l'humanité. Dans un certain sens, nous nous en croyons responsables. Nous cherchons à comprendre la phase de culture intellectuelle qui a donné naissance à ces parcelles de notre héritage, et l'esprit qui les anime. Tout en ensevelissant ce qui est mort en elles, nous recueillons avec joie ce qu'elles ont de vivant. Nous en enrichissons le trésor de notre savoir; leur poésie nous émeut, et elles font naître en nous des pensées nobles et pures, lorsqu'elles font vibrer la corde divine dans nos cœurs.

« C'est dans ce même sens *humain* que nous parlons maintenant du Talmud. Il y a même un danger : ce sentiment désintéressé, qui est un des plus beaux traits de notre époque et qui nous porte toujours à offrir des holocaustes aux mânes de ceux que les générations précédentes nous paraissent avoir maltraités, peut nous faire exalter le Talmud un peu au delà de ce qu'il mérite. A mesure que les preuves de sa valeur nous apparaissent, nous pouvons en arriver à exagérer son importance pour l'histoire de l'humanité. Cependant un vieil adage a dit : « Avant tout, étudiez; car quels que soient les motifs qui vous animent d'abord, vous aimerez bientôt l'étude pour elle-même. » Ainsi donc, même une attente exagérée de trésors enfouis dans le Talmud n'en aura pas moins son avantage, si elle nous amène à étudier l'ouvrage lui-même. Car, disons-le de suite, les indices de son existence qui

paraissent dans plusieurs publications nouvelles ne sont pour la plupart que des feux follets. Tout d'abord, on s'imaginerait qu'il n'y a jamais eu un livre plus populaire, ou qui ait servi plus exclusivement de centre intellectuel aux savants modernes, orientalistes, théologiens ou jurisconsultes. Et l'intérêt qui s'attache à ce vaste recueil est tel, que bien des littérateurs s'imaginent qu'il a été traduit. Or, quelle est l'exacte vérité? Cela peut sembler paradoxal, mais il n'y a jamais eu de livre plus généralement négligé et dont on ait plus parlé. Nous pouvons bien pardonner à Heine, quand nous lisons la brillante description du Talmud contenue dans son *Romancero*, de n'avoir même jamais vu l'objet de ses poétiques éloges. Comme son compatriote Schiller, qui, soupirant en vain pour la vue des Alpes, en donna la description la plus brillante et la plus fidèle, Heine devina le vrai Talmud, avec l'instinct infaillible du poëte, dans des citations partielles. Mais combien parmi ces citations coulent véritablement de la source? Trop souvent et trop évidemment, pour employer la comparaison rustique de Samson, ce ne sont que des génisses anciennes et fatiguées[1], avec toute leur venimeuse parenté, qui sont une fois de plus attelées à la charrue par quelques savants. Nous disons *savants*, car, pour le commun des lecteurs, beaucoup d'entre eux en sont encore à croire, comme le capucin Henri de Seyne, que le Talmud n'est pas un livre, mais un nom d'homme : « Ut narrat rabbinus Talmud, » s'écrie-t-il, et d'un ton de triomphe il pousse son argument[2]. Or, parmi ceux qui savent que le Talmud n'est pas un rabbin, combien y en a-t-il chez qui il éveille autre chose que l'idée la plus vague? Qui l'a

[1] Par exemple, les *tela ignea Satanæ*, l'*abgezogener Schlangenbalg* (dépouille de serpent).

[2] Encore de nos jours, la plupart des essais de critique ou d'analyse du Talmud sont faits de seconde main, d'après Buxtorf ou d'autres érudits, qui n'ont eu eux-mêmes qu'une connaissance imparfaite de cet ouvrage. Ainsi, ouvrons la plus récente étude sur ce sujet, celle de feu M. Bedarrides : nous y trouverons, par exemple, le titre mischnique טבול יום traduit par : « ce qui a été *taché* en ce jour, » au lieu de l'inverse. Sans relever les erreurs matérielles, comme le terme *derer erer*, notons seulement, dans cette *Étude*, une note ainsi conçue : traité *Bathra*, fol. 91, col. 5, p. 9.

écrit? Quelle en est l'étendue? Quelle en est la date? Que contient-il? Où a-t-il paru? Un contemporain l'a comparé à un sphinx vers lequel tous les hommes fixent les yeux à l'heure qu'il est, les uns avec une vive curiosité, les autres avec une vague inquiétude. Mais pourquoi ne pas lui arracher son secret? Jusqu'à quand allons-nous vivre seulement de citations mille fois reproduites et mille fois mal à propos?

«Mais où devons-nous chercher les premiers renseignements? Qui nous apprendra l'histoire de ce livre, sa place dans la littérature, son sens et sa portée, les rapports surtout qu'il a avec nous-mêmes? Si nous nous adressons aux anciennes autorités, nous verrons que, le plus souvent, dans leur empressement à servir une cause, elles ont déchiré quelques lambeaux de ce corps gigantesque et vivant, qu'elles nous ont présenté ces fragments anatomiques défigurés et mutilés, sans forme et sans ressemblance, en nous disant : «Voyez, voici le livre;» ou bien elles ont fait pis encore. Elles n'ont pas mutilé leurs échantillons, elles les ont donnés tels qu'elles les trouvaient, et puis, se rangeant de côté, les ont montrés au doigt d'un air de dérision. Les échantillons étaient en effet risibles et grotesques au delà de toute expression. Mais ces habiles et pieux investigateurs prenaient malheureusement les gargouilles, ces statues de pierres grimaçantes qui depuis mille ans montent la garde sur nos cathédrales, pour les statues des saints qui sont à l'intérieur, et ils s'écriaient avec une méprisante ironie : «Voilà donc tes dieux, ô Israël!» Qu'on ne se méprenne pas sur nos paroles; nous ne voulons pas être ingrats envers ces rares esprits dont les noms sont connus de tous ceux qui étudient, et dont les travaux n'ont cessé d'être présents à notre esprit. Car, bien que dans tout le domaine de l'érudition il y ait à peine une branche que l'on puisse comparer au Talmud pour la difficulté, cependant, si un homme a le temps, de la patience et du savoir, il n'y a pas de raison pour qu'en parcourant les bibliothèques anciennes et modernes, il ne recueille pas dans les essais et les traités, dans les monographies et les esquisses, dans les livres et les innombrables

écrits périodiques, des aperçus grâce auxquels, en étudiant le livre lui-même, il pourrait arriver à une certaine conclusion sur sa substance et ses tendances, son origine et ses développements. Cependant, ce travail hérissé de difficultés n'a pas été fait pour le public en général. Nous avons cherché au loin et au large un livre spécial sur ce sujet, et qui pût servir de thème à nos observations; un livre qui ne fût pas seulement une traduction altérée d'une certaine *Introduction* du XII[e] siècle, émaillée de sarcasmes et parsemée d'erreurs; mais un livre qui, se plaçant au point de vue de la science, prononçât un jugement impartial sur une production dont l'antiquité seule, à défaut d'autre titre, a droit au respect des lecteurs sérieux. Nous n'avons pas trouvé ce livre, ni rien qui en approchât. »

Il importe donc de faire connaître cette exposition à la fois variée et concise, dont nous avons pour ainsi dire une sténographie prise sur place. Ainsi, pour citer de suite un exemple de cette concision de termes, le premier traité est intitulé ברכות, *Bénédictions;* on sait que l'Israélite, ne devant goûter à aucun produit ni jouir de quoi que ce soit sur terre sans remercier le Créateur[1], est tenu de réciter au préalable (et parfois après) diverses formules de prières ou actions de grâce énumérées dans ce volume, qui commencent toutes par les mots: *béni soit Dieu!* Tout cela est sous-entendu dans le seul mot *Bénédictions,* formant le titre. Et loin de se renfermer dans ces limites, ce volume traite de divers sujets, mentionnés par à-propos ou même sans à-propos.

En outre, il faut prendre en considération l'aspérité du langage, l'étendue du texte, et il convient de ne pas oublier que les matières discutées sont délicates pour certaines convictions religieuses. Tous ces points contiennent de graves difficultés qu'on n'a pas encore osé aborder. Cependant sont-elles insurmontables? Là réside toute la question. Or, pour bien les comprendre, il importe de se rappeler leur origine.

[1] Talmud de Jérusalem, traité *Berakhôth*, ch. VI, § 1; Talmud Babli, même traité, fol. 35[b]; tr. *Synhédrin*, fol. 102[a].

§ II.

Formation du Talmud.

Un écrivain israélite a fort bien résumé ce point d'histoire en ces termes :

« Lorsque, après deux cents ans d'une résistance énergique contre un empire qui devait tout dompter, le peuple hébreu vit s'évanouir sa nationalité politique, il sentit le besoin de resserrer, autant que possible, les liens de sa personnalité, afin de conserver moralement, par l'identité des croyances, l'unité que la dispersion allait matériellement briser. Le moyen qui se présentait de lui-même, c'était de déterminer d'une manière invariable les principes des lois de Moïse, d'en développer le sens, d'en fixer l'interprétation[1].

« Mais alors, si je puis parler ainsi, les lumières d'Israël s'étaient éclipsées; dès longtemps la voix des prophètes ne laissait plus tomber sur les peuples la parole de Dieu, et l'inspiration divine semblait être remontée vers le ciel. D'ailleurs, l'organisation sociale n'existant plus, personne n'était en droit d'imposer son opinion aux autres hommes; l'autorité s'était anéantie avec la puissance. Le seul parti rationnel dans cet état de choses était de réunir les Israélites ou ceux qui seraient appelés à les représenter, et d'en former un synode souverain. C'est ce que tenta le rabbin Juda, *naci* de la nation, et qui vivait dans le IIe siècle de l'ère chrétienne. Ce rabbin, plus particulièrement désigné sous le nom de *notre saint maître*, obtint, dit-on, de l'empereur Antonin, la permission de rassembler un concile composé des plus savants Israélites.

« L'œuvre de ce concile consista à consigner par écrit ce qui, jusqu'alors, n'avait été livré qu'à la mémoire et ne s'était perpétué que par la tradition, savoir : la jurisprudence hébraïque; les opinions des principaux docteurs sur l'interprétation de la loi et les règles du devoir, c'est-à-dire ce que l'on nommait la *loi orale*[2]. Tel,

[1] *Archives israélites*, 1841, articles de M. J. Cohen sur l'autorité du Talmud.

[2] Disons, en passant, que le synode transgressa en ce point un principe de

peu de temps avant cette époque, Adrien avait donné force de loi, en les réunissant en un corps de doctrine, aux décisions des jurisconsultes, ou *Réponses des prudents Romains*, qui formaient avant lui une source du droit *non écrit*. Le livre qui fut dressé par Juda le Saint à la suite des décisions du synode qu'il avait assemblé reçut le nom de *Mischnâ* «Répétition de la loi;» et, fondés ainsi par l'adhésion de la majorité israélite, les principes qu'il contenait devinrent obligatoires pour tous[1]. »

Par degrés presque imperceptibles, les explications et les recherches qui avaient pour but d'édifier et d'instruire sur un point spécial firent naître une science qui prit aussitôt les proportions les plus vastes. Son nom technique est déjà contenu dans les Chroniques[2] : c'est celui de *midrasch* (de *darasch*, étudier, expliquer). Le fait est qu'il y avait des méthodes innombrables pour étudier l'Écriture[3]. D'après la manière bizarrement ingénieuse de l'époque, on retrouvait les quatre principales méthodes dans le mot persan *paradis* épelé à la façon sémitique, sans voyelles, P, R, D, S. Chacune de ces lettres mystérieuses était prise mnémoniquement pour l'initiale de quelque mot technique qui indiquait une de ces quatre méthodes. Celle qu'on appelait P (*peshat*) visait à la simple intelligence des mots et des choses, d'accord avec la loi élémentaire de l'exégèse du Talmud, «qu'aucun verset de l'Écriture n'admettait pratiquement d'autre sens que le sens littéral,» bien que, dans un sens familier ou différent, on pût l'expliquer d'une foule d'autres manières. La deuxième, R (*remez*), signifie *insinuation*, c'est-à-dire la découverte des indications contenues dans certaines lettres et certains signes de l'Écriture, superflus en apparence. On sup-

l'israélitisme d'alors, que la loi orale ne devait pas être mise par écrit. De là son titre d'*orale*.

[1] C'est environ en l'an 219 de l'ère chrétienne, suivant la supputation de David Ganz, que la Mischnâ fut terminée. Selon d'autres, Juda le Saint aurait réuni seul les principes de cet ouvrage, et toute la nation l'aurait approuvé par l'ordre de Gamaliel, son fils et son successeur dans la dignité de *naci* et de chef d'académie. Cela ne changerait rien à l'origine de la Mischnâ (Voy. l'ouvrage *Cémach David*, édition princeps, Prague, 1592, fol. 43[b]).

[2] Livre II, XIII, 22, et XXIV, 27.

[3] M. Deutsch, *l. c.*

posait que ces signes avaient rapport à des lois qui n'étaient pas expressément mentionnées, mais qui existaient dans la tradition ou avaient été récemment promulguées. Cette méthode, appliquée d'une manière plus générale, donna naissance à une sorte de *memoria technica*, à une sténographie semblable au *notarikon* des Romains. On ajouta des points et des notes à la marge des manuscrits, et ainsi fut jetée la base de la *Massorah* ou de la conservation diplomatique du texte. La troisième, D (*derusch*), était l'application familière de ce qui avait été à ce qui était et à ce qui serait, de paroles prophétiques et historiques, à l'état actuel des choses. C'était une espèce particulière de sermon, ayant pour auxiliaires la dialectique, la poésie, la parabole, la sentence, le proverbe, la légende, etc. exactement comme cela se voit dans le Nouveau Testament.

La quatrième, S, signifiait *sod*, secret, mystère. C'était la science mystérieuse à laquelle bien peu étaient initiés. C'était la théosophie, la métaphysique, l'angélologie, une foule de visions fantasques et brillantes de choses surnaturelles. De faibles échos de cette science se retrouvent dans le néo-platonisme, dans le gnosticisme, dans la cabale, dans Hermès Trismégiste. Mais bien peu de personnes étaient initiées aux choses de la « création » et du « chariot, » comme on appelait cette science, par allusion à la vision d'Ézéchiel. Cependant, là encore, l'attrait du vague et du mystérieux était si puissant, que, à la longue, le mot *paradis* ne désigna que cette dernière branche, la science secrète, ésotérique. Plus tard, dans le gnosticisme, il en vint à signifier le Christ spirituel.

Cependant les auteurs eux-mêmes posent en principe que leurs décisions n'ont rien d'absolu ni d'immuable, et peuvent toujours être modifiées par celles d'un pouvoir égal à celui dont ils étaient revêtus[1]. Ce qu'ils voulurent faire, ce fut uniquement de fixer le sens et les règles de la loi écrite; car, ainsi que le dit Moïse de Coucy, « si l'on n'eût ajouté à la loi écrite l'interprétation de la

[1] Voir, entre autres, Mischnâ, 5e partie, tr. *Edouyôth*, 1, §§ 5 et suiv.

loi orale, toute la loi eût été obscure et sans clarté, parce que l'Écriture sainte est pleine de passages qui semblent être en opposition et contradictoires[1]. »

Poursuivons le cours des événements.

Quelques années après la rédaction définitive de la Mischnâ (en 230), un rabbin nommé *Yochanan*, et qui pendant quatre-vingts ans, à ce que dit la chronique, avait été chef d'académie à Jérusalem, entreprit, aidé seulement de Rab et de Samuel, disciples de Juda le Saint, d'augmenter la Mischnâ d'additions personnelles et de diverses discussions. Il en fut fait ensuite un livre entier, qui, réuni aux Mischnaïoth, reçut plus tard, vers 390, le titre plus emphatique que réel de *Talmud de Jérusalem,* quoique rédigé à Tibérias. C'était le produit des écoles de la Palestine, écrit dans ce qu'on peut appeler l'*araméen oriental,* par opposition au dialecte de la seconde *Guemarâ,* ou Talmud babylonien, écrit par des Araméens occidentaux. Aussi le Talmud de Jérusalem, en parlant de ces écoles-là, les appelle l'*Occident.* Dans ce Talmud, le texte mischnique porte le nom de *Halacha* (règle), sans aucune autre distinction.

La Mischnâ, désormais immuable, devint le seul livre légal. Son style pur et clair en rendait l'étude facile à toutes les classes de la société hébraïque. Mais comme tous les livres qui énoncent des principes législatifs, elle avait dû exprimer ses décisions sous une forme concise, et en quelque sorte axiomatique, dont tout le monde pouvait ne pas saisir le véritable sens. Un siècle à peine s'était écoulé, que l'on sentait le besoin d'expliquer par des commentaires soit le principe posé, soit l'intention précise de ceux qui l'avaient établi. On commença par prendre des notes, on les développa et on les rédigea.

En l'an 367, Asché était chef d'académie à Babylone. Il eut la pensée, dans le cours public qu'il professait, d'instruire ses élèves par l'étude commentée et écrite de la Mischnâ. Chaque année il

[1] *Semag* (grand livre des préceptes), par cet auteur.

interprétait devant eux deux traités de cet ouvrage; et pendant le temps de son professorat, il put finir deux fois l'élucidation de ce texte. Il s'aidait, pour faire ce travail, soit des opinions des docteurs que la Mischnâ avait omises, soit de l'avis de ceux qui étaient morts lorsque la compilation de Juda le Saint avait été publiée conjointement avec les notes conservées par les uns et les autres.

Mais afin que ses leçons ne restassent pas ensevelies dans l'oubli, il fit ce qu'à toute époque ont fait tous les professeurs, il se mit à compiler (plutôt qu'à rédiger) le cours qu'il professait; et déjà trente-cinq traités étaient transcrits, lorsqu'il mourut en l'année 427 [1]. Mar, son fils, et Marimor, son disciple, lui succédèrent dans le professorat, et ils résolurent de continuer ce que leur père et leur maître avait si péniblement entrepris. Il leur fallut une grande patience et d'immenses investigations pour terminer ce grand travail. Soixante-treize ans furent employés pour mettre la dernière main à l'œuvre. Ils lui donnèrent le nom de *Guemarâ*, c'est-à-dire *complément.*

La *Mischnâ* et la *Guemarâ,* confondues dès lors dans un même corps d'ouvrage, reçurent la dénomination commune de *Talmud Babli,* ou de Babylone, sous laquelle elles se sont perpétuées jusqu'à nos jours.

Telle fut l'origine de la formation du Talmud. Là encore il eût été contraire à la loi de Moïse d'établir sur un autre principe que l'adhésion libre des individus des prescriptions législatives quelconques. La base de la loi mosaïque, c'est la liberté d'adopter ou

[1] Maïmonides, Préface au Talmud, en tête du traité *Zeraïm.* Maïmonides, dans son *Guide* (Introduction, t. I, p. 29), dit : Ainsi on trouve continuellement qu'on dit dans le Talmud : «Le commencement du chapitre est en contradiction avec la fin,» et qu'on ajoute cette réponse : «Le commencement émane de tel docteur et la fin de tel autre.» On y trouvera de même ces paroles : «Rabbi Juda le Saint a approuvé les paroles de tel docteur dans tel cas et en a simplement reproduit l'opinion sans le nommer, et dans tel autre cas, il a approuvé les paroles de tel autre docteur.» Souvent aussi on y trouve cette formule : A qui appartient cette assertion anonyme? Elle appartient à tel docteur. A qui appartient notre paragraphe de la Mischnâ? A un tel.

de rejeter[1] : *J'ai mis devant vous le bien et le mal, la mort et la vie*, dit le prophète; *c'est à vous de choisir* (Deutéronome, chap. xxx, v. 15 et 16). Ce principe se retrouve partout dans l'histoire du peuple hébreu. Ainsi, deux fois dans sa vie, Moïse expose la loi devant le peuple, lui en donne lecture pour qu'il l'approuve, et le peuple s'écrie spontanément : *Nous exécuterons toutes les paroles que l'Éternel a prononcées*[2]. Et plus tard, Josué réunit à Sichem les tribus d'Israël, et leur montrant le livre, il leur dit : « Et maintenant craignez l'Éternel et servez-le avec vérité... ou bien, s'il déplaît à vos yeux de servir l'Éternel, choisissez-vous aujourd'hui celui que vous voulez servir... » Le peuple répondit à Josué : « C'est l'Éternel seul que nous voulons servir. » Josué dit alors au peuple : « Vous êtes témoins vous-mêmes que *vous vous êtes choisi l'Éternel* pour le servir. » Et ils répondirent : « Nous en sommes témoins[3]. »

Longtemps après, lorsque, à la suite de la captivité de Babylone, la nation israélite se reconstitua, le principe du libre arbitre était aussi vivace que du temps de Moïse, et le pacte social et religieux fut de nouveau sanctionné volontairement par le serment et la signature de tout le peuple, grands et petits, hommes, femmes et enfants (Néhémie, IX et X).

En présence d'une règle aussi constante, aussi irréfragable, il est évident que nul parmi le peuple hébreu n'avait le droit d'imposer aux autres son arbitraire volonté. La Mischnâ, quelle que fût d'ailleurs la vérité de ses principes, n'avait donc pu se fonder que sur le libre consentement des masses, ou tout au moins des majorités. C'était de là qu'elle devait tirer toute sa puissance. Là commence l'interprétation, et avec elle la discussion. Selon les uns, il n'y eut rien de divin dans sa formation; cependant la loi orale qu'elle formulait avait sa source dans la révélation mosaïque, par cet enchaînement de principes qui, depuis *les hommes de la grande syna-*

[1] Il est bien entendu qu'il s'agit seulement ici de l'adhésion aux lois, et non de la vérité immuable des dogmes religieux.

[2] Exode, XXIV, 3-7; Deutéronome, XXIX, 9 et 13.

[3] Josué, XXIV, 14 à 15 et suiv.

gogue, fait remonter la loi entière jusqu'à la promulgation sinaïque[1]. D'autres croient que le passage du traité *Abôth* sur lequel s'appuie cette interprétation s'explique bien plus naturellement dans son sens littéral que dans celui qu'on lui suppose; qu'il parle, en un mot, de la loi écrite et nullement de la loi orale : c'est une question d'exégèse rabbinique, et il serait en dehors du devoir de l'histoire impartiale de vouloir la résoudre.

On sait que, malgré la puissante organisation créée par Moïse, le peuple hébreu, « peuple difficile à plier, » se livra souvent à l'idolâtrie, laissant dans un oubli absolu les livres et les principes de la loi de Dieu. Ainsi lorsque, sous le règne du roi Josias, le pontife Hilkia trouve dans le temple le *livre de la doctrine*, personne en Israël, à ce qu'il paraît, ne se souvenait des prescriptions de Moïse[2]. On conçoit dès lors que ce texte, perdu à certaines époques, pouvait devenir l'objet de doutes de la part de plusieurs; que sa vérité pouvait être mise en question. Il est, par suite, tout naturel de supposer que les docteurs aient cherché, dans le passage dont nous parlons, à établir positivement la chaîne de la tradition de l'authenticité de ce livre.

De même, lorsque par son *Moré Nebokhim* (Guide des Égarés) Maïmonides eut soulevé au XIIe siècle la grande question de la liberté d'examen contre le principe absolu de l'autorité, Abraham-ben-Dior composa son *Livre de la Kabbale*, dans lequel il inséra le nom de tous les docteurs éminents qui avaient reçu la tradition, depuis Adam jusqu'à lui. Plus tard, et dans un but sans doute analogue, Ghedalia fit paraître son *Schalscheleth Ha-Kabbala* (Chaîne de la Tradition), Abraham Zacouth son livre *Youchassin* (Chronologie), et David Ganz son *Cémach David*, résumé d'histoire. On voit donc que cette question a été longuement méditée, comme si elle constituait seule l'authenticité et l'autorité de la loi orale.

Nous avons longuement insisté, trop peut-être, pour démontrer.

[1] Traité *Abôth*, ou Maximes des pères, I, § 1.

[2] Livre des Rois, II, XXII, 8 et suiv. et Livre des Chroniques, II, XXXIV, 14 et suiv.

l'histoire à la main, que la liberté de penser a présidé à la formation du Talmud; nous retrouverons le même principe lorsque nous analyserons sa doctrine. Rappelons seulement, pour conclure en ce qui concerne la partie agadique, que le Talmud lui-même[1] ne lui attribue ni autorité ni caractère légal; et cette appréciation est confirmée par tous les rabbins postérieurs, tels que Maïmonides, Juda Halévi, Ibn-Ezra, Scherira Gaon, Isaac Israeli, etc.

§ III.

Contenu.

Nous avons eu un jour occasion de soumettre notre projet à un docteur en droit qui, par ses études, savait quel est l'amalgame bizarre d'opinions contraires émises dans cette vaste encyclopédie; il nous a adressé cette question : « Est-ce bien un service que vous nous rendrez? » C'est une question à laquelle il attachait ce double sens : ce projet est-il utile? et peut-on révéler tout? Voici ce que nous lui avons répondu : C'est parce qu'on ignorait quel était le contenu du Talmud et parce qu'on ne pouvait le lire qu'on lui attribuait les maximes les plus insensées et qu'on prétendait, par exemple, qu'il autorise à boire le sang humain. Il importe donc de le faire connaître entièrement, sans réticence.

Figurons-nous un instant que, depuis des siècles, le Talmud eût été accessible à tous les écrivains non juifs qui se sont occupés du judaïsme; que ces auteurs, dans les doutes nombreux qui ont dû se présenter à leur esprit en écrivant sur ce sujet, au lieu de consulter quelques extraits, quelques pamphlets ou l'avis de quelques gens convertis, aussi impies qu'ignorants, eussent eu à leurs ordres une version du Talmud, combien de faux jugements et de contradictions eussent été écartés de leurs ouvrages. On peut dire avec certitude que la plume de ces savants aurait déjà suffisamment éclairé les écrits rabbiniques et imposé silence à leurs détracteurs.

[1] Talmud Jérusal. traité *Peà*, II, § 4; traité *Maasserôth*, III, § 4; traité *Sabbath*, XVI, § 1.

Parfois ce livre a été comparé, et avec juste raison, à un cours de jurisprudence à l'état embryogénaire. On y rapporte, on y discute toutes les suppositions les moins pratiques, les moins imaginables. La variété des idées, la multiplicité des opinions, la liberté d'exprimer sa pensée poussée jusqu'à la licence, ont fait que l'on y trouve, à titre d'avis contraires, les théories les plus étranges, les moins admissibles et même les moins avouables. Le bien et le mal s'y coudoient sans se confondre; mais l'un sert de contrôle à l'autre et constate, par voie de réciprocité, l'authenticité de l'ensemble. Expliquons-nous plus clairement, en rappelant un passage du Midrasch[1] :

Une matrone romaine demanda à R. Yossé : « Se peut-il que l'histoire de Joseph, ce garçon qui était alors dans toute sa jeunesse, soit vraie ? » Le rabbin lui ouvre la *Genèse*, lui montre l'histoire de Ruben et Bileah, celle de Juda et Tamar; et, ajoute-t-il, « comme la Torâ n'a pas caché l'un, elle a dit vrai de l'autre. » Ne peut-on pas appliquer cette déduction au Talmud ? Et ne peut-on dire de lui comme de la Genèse, que la rare mention d'opinions choquantes pour la morale prouve la franchise avec laquelle nos ancêtres y ont enregistré des avis plus sains et des traits de vertu dignes d'imitation ?

Dans cet amas de sujets, il faut distinguer les uns des autres et opérer un classement dans les matières.

D'abord le texte de la Mischnâ se divise en six grandes sections, qui sont :

1° Celle des *semences*, זרעים, ou Traité des lois sur l'agriculture, commençant par les formules de bénédiction ou prières. Cette section traite des dîmes et donations aux prêtres, aux lévites et aux pauvres, prises sur les produits de la terre; puis il s'agit de l'année sabbatique, des mélanges interdits dans les plantes, dans la réunion des animaux, et des vêtements hétérogènes.

2° Des *fêtes*, מועד, ou des cérémonies à accomplir en ces jours et des travaux défendus pendant ce temps.

[1] *Bereschith rabba*, section LXXXVII.

3° Des *femmes*, נשים, ou du mariage et des devoirs de la famille, ainsi que du divorce et des vœux d'abstinence.

4° Des *dommages*, נזיקין, ou de la législation civile et criminelle. Elle parle des lois sur les choses trouvées, des achats et des ventes, et des transactions pécuniaires ordinaires; du plus grand crime que la loi connaisse, l'*idolâtrie;* puis des témoins, des serments, des punitions légales et du *synhédrin* ou tribunal lui-même. Cette section se termine par les sentences dites des *pères*, qui contiennent quelques-unes des maximes morales les plus élevées que l'on connaisse dans l'histoire de la philosophie religieuse.

5° Des *saintetés*, קדשים, ou des sacrifices qu'on offrait au Temple de Jérusalem, et des dimensions de cet édifice.

6° Des *purifications*, טהרות, ou de la pureté et de l'impureté légales, des lois lévitiques et autres prescriptions hygiéniques.

Puis ces six sections sont divisées en traités inégaux d'étendue, qui se subdivisent en 525 chapitres ou 4,187 paragraphes.

Le développement de ces traités, ou la *Guemarâ*, forme avec la Mischnâ ce corps étendu qu'on nomme le *Talmud*, et dans lequel se trouvent mêlées (ou figurant côte à côte sans méthode) la partie parabolique, ou הגדה, et la partie dogmatique, ou הלכה.

« La *Hagada* se compose de ces récits légendaires que l'on trouve épars çà et là dans le Talmud, sans ordre et sans choix, de ces apologues qui, sous une forme étrange, cachent souvent des vérités utiles[1]. Chaque peuple, chaque religion conserve soigneusement ses vieilles traditions symboliques, qui se perpétuent à travers les âges, en se grossissant de nouveaux faits et de détails prodigieux. Qu'on se reporte aux époques naïves et crédules du moyen âge; qu'on lise les légendes des saints, admises encore par l'Église catholique comme d'incontestables vérités, on y trouvera une foule de récits qui, outre qu'ils n'ont aucune sanction historique, sont encore empreints d'une tendance immense vers le mysticisme et le surnaturel. Quoi donc d'étonnant de retrouver aussi chez les Hé-

[1] J. Cohen, *Archives israélites* (1841), p. 290.

breux, dans un livre fait en des temps où certes la civilisation et l'esprit de critique étaient encore dans les langes de l'enfance, de ces antiques paraboles auxquelles le génie oriental imprimait son esprit d'exagération merveilleuse?

Hâtons-nous de dire, néanmoins, que les הגדות sont bien peu nombreuses dans la Mischnâ. Cet ouvrage, justifiant son but et son origine historique, ne contient guère que des discussions approfondies sur la législation et sur les rites (non sur les dogmes). Les légendes se trouvent, au contraire, en abondance dans les autres parties du Talmud; et, en se reportant à l'histoire de leur création, on en comprend aisément la cause.

En effet, à l'exception de la Mischnâ, le Talmud est en grande partie le résultat des leçons publiques que R. Asché professait à Babylone. Or il est peu de professeurs, — et surtout en Orient, cette terre classique du surnaturalisme, — qui ne sentent le besoin, pour distraire leurs auditeurs, de parler souvent à leur imagination plutôt qu'à leur intelligence; qui n'emploient l'apologue comme moyen d'instruction plus simple, plus attrayant, et parfois plus saisissant que la pensée philosophique nue.

La présence de nombreuses *agadôth* dans le Talmud n'a donc rien qui doive surprendre, ni surtout rien qui puisse exciter une sainte indignation contre les auteurs de ces fables innocentes, simples récréations pour l'esprit, sans autorité. Il faut la rechercher dans la *Halacha* seule, qui se divise en plusieurs parties :

1° Dogmes et interprétations, que l'on prétend dériver directement de la promulgation faite sur le mont Sinaï;

2° Principes résultant de discussions entre les sages d'Israël et les pères de la synagogue, ou décisions rabbiniques;

3° Rites, usages ou formes particulières du culte, établis à diverses époques, intitulés מנהגים. — Tels sont les éléments généraux à discerner dans ce grand corps de doctrine, avant de pénétrer plus avant. Il faudrait appuyer sur certains points, comme la comparaison des lois qu'il contient avec les nôtres, ou avec les lois contemporaines des Grecs, des Romains et des Perses, ou avec

celles de l'islam, ou même avec son code fondamental, la loi mosaïque; on aimera à retrouver plusieurs de ses points de morale, de liturgie et de doctrine dans la religion de Zoroastre, dans le christianisme, dans le mahométisme; une grande partie de sa métaphysique et de sa philosophie dans Platon, Aristote, les pythagoriciens, les néo-platoniciens et les gnostiques, pour ne rien dire des Spinosa et des Schelling de notre temps; une grande partie de sa médecine dans Hippocrate ou dans Galien et les Paracelse d'il y a quelques siècles. C'est donc en lisant le texte qu'on y trouvera toutes ces données indiquées, et l'on comprendra alors pourquoi l'on ne saurait établir une esquisse même imparfaite de ce singulier mouvement intellectuel qui a fait, en dépit de toute opposition, que les plus grands esprits d'une nation ont employé, pendant mille ans, toutes leurs facultés à écrire, et pendant mille autres années, à commenter ce livre unique.

Le Talmud, comme tout autre phénomène, afin de devenir compréhensible, ne doit être considéré qu'en rapport avec des objets de même nature; ceci était une vérité méconnue jusqu'à nos jours. Comme c'est essentiellement un *corpus juris*, une encyclopédie de la loi civile, pénale, ecclésiastique, internationale, humaine et divine, on ne peut bien le juger que par analogie et en le comparant avec d'autres codes, et surtout avec le code de Justinien et ses commentaires. Ce que les profanes ont pris pour des subtilités exceptionnelles et rabbiniques, ou, dans les chapitres qui ont rapport aux deux sexes, pour des violations grossières de la délicatesse moderne, ressortira plutôt à l'avantage du Talmud. Les Pandectes et les Institutes, les Novelles et les *Responsa prudentium*, devraient ainsi être constamment consultées et comparées.

La culture de l'esprit est le cachet dominant du judaïsme; c'est par l'instruction, par l'acquisition de la science, que les docteurs talmudistes veulent s'élever à la connaissance de Dieu et des grandes vérités que la religion enseigne[1].

[1] Bédarrides, *Étude sur le Talmud*, p. 35 et suiv.

Le Talmud n'admet pas la piété ignorante : « Nul ignorant, y est-il dit, ne saurait être pieux[1]. » — « A Bude, est-il dit ailleurs (*Kiddouschin*, ch. 1), on discutait sur le point de savoir si l'étude était plus grande que l'œuvre. R. Tarphon dit que l'œuvre est plus grande. Akiba répond que l'étude vaut mieux encore. Tous alors ont répondu : L'étude est vraiment plus grande, car l'étude mène à l'œuvre. »

L'amour de l'étude était poussé si loin qu'on lui sacrifiait les richesses. Le Talmud raconte que le rabbin Johanan, se promenant avec ses élèves, leur montrait tantôt un champ, tantôt une vigne, en leur disant : « J'ai tout vendu pour me consacrer à l'étude de la Loi[2]. »

« L'étude, ajoutent les docteurs hébreux, est plus méritoire que le sacrifice. »

« Un savant est plus grand qu'un prophète. »

« L'école ne doit pas être fermée, même pour rebâtir le Temple. »

« Le monde n'est sauvé que par le souffle des enfants qui vont à l'école. »

« Jérusalem fut détruite parce que l'instruction de la jeunesse avait été négligée. »

« On doit respecter son maître encore plus que son père. »

« Heureux le fils qui a été instruit par son père ; il le vénérera comme son père et son maître. Heureux le père qui a instruit son fils. »

Quel est le peuple de l'antiquité chez qui l'instruction a été ainsi en honneur ?

Chez tous les peuples de l'Orient, l'instruction était le privilége exclusif d'une caste.

A Lacédémone, à Athènes, on s'occupait de développer le corps plus que l'esprit.

[1] Benamozegh, *Morale juive et chrét.* p. 167. — [2] *Pirké Abôth* (*Maximes des Pères*), ch. II, § 6.

A Rome, cherchait-on à instruire le peuple? Que seraient devenus les augures si l'instruction avait été répandue dans toutes les classes de la société païenne?

Il n'en était pas ainsi à Jérusalem. « Quiconque ne croît pas en science, dit Hillel, décroît. »

La science est placée en première ligne parmi les devoirs sociaux. « Ce qui soutient la société, disent les *Maximes des Pères*, c'est la science religieuse, le culte (c'est-à-dire l'adoration de Dieu) et la charité. »

Cette instruction que préconisaient les rabbins, ils ne la voulaient pas oisive, contemplative; la science s'alliait chez eux à l'exercice d'une profession.

Le travail sous toutes ses formes était également honoré. En cela les talmudistes s'éloignent des idées qui avaient cours dans la Grèce et à Rome, où l'exercice des arts mécaniques était regardé comme indigne d'un homme libre[1]. « Il est bon, disent-ils, d'ajouter un métier aux études. »

« L'artisan à son ouvrage n'a pas besoin de se lever devant le plus grand docteur. »

« Celui qui gagne sa vie par son travail est plus grand que celui qui se renferme dans une piété oisive. »

Ces préceptes n'étaient pas une lettre morte; ils étaient mis en pratique par les plus éminents docteurs, qui étaient de simples artisans et passaient de l'atelier à l'école.

Lorsqu'on ouvre aujourd'hui des cours d'adultes, où l'on appelle les simples ouvriers à s'instruire, on ne fait que reproduire en partie ce qui se passait à Jérusalem.

Les plus savants rabbins qui ont concouru à la confection du Talmud exerçaient des professions manuelles.

Les talmudistes se partagent en deux écoles souvent rivales : celle d'Hillel et celle de Schamaï. Hillel, remarquable par son humilité, par son esprit de charité et de bienveillance envers tous les

[1] Montesquieu, *Esprit des lois,* liv. IV, ch. VIII.

hommes; Schamaï, inflexible dans ses principes, souvent emporté, inclinant vers la sévérité.

Au fond, les deux écoles s'accordaient, mais elles différaient sur l'application.

On trouve dans le Talmud un grand nombre de passages où Hillel et Schamaï sont mis en présence[1].

«Je me convertirai à ta religion, dit un païen à Schamaï, si tu parviens à me l'enseigner pendant que je me tiens debout devant toi sur un seul pied.» Schamaï, irrité, le repousse avec violence.

Cet homme alla auprès d'Hillel, à qui il fit la même demande. Hillel l'accueillit et prononça ces magnifiques paroles : «Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît; c'est là toute la loi, le reste n'en est que le complément et le commentaire.»

Dans une autre circonstance, un païen se présente à Schamaï et lui dit : «Avez-vous plus d'une loi? — Oui, répond Schamaï, nous avons la loi écrite et la loi orale. — Je consens, dit le païen, à accepter la première, mais je ne saurais adhérer à la seconde.» Schamaï le repoussa.

Il fit la même question à Hillel, qui consentit à l'instruire; il lui enseigna d'abord par leur véritable nom les lettres de l'alphabet, *aleph*, *beth*, *guimel*, *daleth*.....

Le lendemain, il donna à ces lettres d'autres noms. «Que signifie ce changement, demanda le néophyte? — Quoi! répondit Hillel, tu te fies à la tradition que je te transmets, et tu ne veux pas accepter celle qui nous est transmise par nos sages!»

Les deux chefs des deux écoles différaient d'opinion sur beaucoup de points.

Ainsi l'école de Schamaï disait : «Au jour du jugement, trois classes d'hommes se présenteront devant Dieu : celle des justes, celle des méchants, celle des hommes tenant le milieu entre les deux.

«Les justes seront inscrits au livre de vie éternelle; les méchants

[1] *Vie de Hillel*, par M. le grand rabbin Trénel (1867).

seront condamnés à l'enfer; les autres, comprenant la grande majorité des hommes, iront au purgatoire, et là, purifiés par les tourments, la pénitence et la prière, ils deviendront, avec le temps, dignes d'entrer dans l'asile des justes. »

« Non, dit l'école d'Hillel, Dieu est grand par la miséricorde, sa justice doit toujours incliner vers la clémence. Les hommes de la classe intermédiaire ne traverseront pas le purgatoire; leurs mérites effaceront leurs fautes. »

Une grave question agitait les écoles d'Orient : on se demandait si l'existence était un bienfait pour l'homme et si la mort ne serait pas préférable. Cette question fut débattue pendant deux ans dans les écoles d'Hillel et de Schamaï.

Il vaut mieux, disait l'école de Schamaï, ne pas exister. Celle d'Hillel dit : L'existence est une grâce pour l'homme.

La majorité des docteurs talmudistes prit un moyen terme : « Il vaudrait mieux pour l'homme ne pas avoir été appelé à la vie; mais, puisqu'il existe, qu'il accepte courageusement la vie avec les obligations qu'elle impose; qu'il examine sans cesse l'importance de l'œuvre qu'il doit accomplir. »

On voit, par ces citations, que les questions qui s'agitaient dans les écoles talmudistes ne roulaient pas toujours sur des cas de conscience dégénérant en puérilités; les plus hautes spéculations de la philosophie y étaient abordées.

Les décisions d'Hillel, comme chef du sanhédrin, portaient l'empreinte de son caractère.

Une des plus remarquables est celle qui supprime toutes les formules dans les conventions et veut que les actes rédigés dans le langage du peuple, en dehors de toute prescription légale, soient valables et obligatoires : c'est le droit prétorien des Romains supprimant les règles du droit mesquin pour faire prévaloir les principes d'équité. On doit à Hillel des décisions qui témoignent de l'élévation de son esprit.

Il se montrait sévère contre l'usure. Il allait plus loin : il voulait qu'il ne fût pas permis de rendre une valeur supérieure à celle

qui avait été prêtée. « Le prêt, dit-il, ne peut pas être une cause de dommage pour l'un et de profit pour l'autre[1]. »

Des hommes tels qu'Hillel, qui avaient consacré leur vie à l'étude, n'étaient étrangers à aucune des grandes questions qui ont exercé l'esprit humain.

§ IV.

Analyse et exemples.

Il ne faut pas croire que le Talmud soit seulement et exclusivement un livre de théologie. Certes c'est là son principal sujet et l'objet de ses plus sérieuses élucubrations. L'exégèse, avec ses discussions approfondies, y est amplement traitée et débattue, et l'on y trouvera l'explication historique des rites et des usages religieux. Mais les autres matières scientifiques n'en sont pas exclues. Outre l'intérêt général qu'offre cet ouvrage au point de vue de la linguistique et de la philologie comparée des langues sémitiques, il consacre un grand nombre de traités, et des plus volumineux, à la science du droit, à la jurisprudence. Ainsi toute une section de la Mischnâ parle des rapports matrimoniaux; une autre section est intitulée *Nezikin* (des dommages), et comprend les développements de la législation mosaïque sous le rapport civil. Le premier traité de cette section comprend les dommages volontaires ou involontaires commis par les domestiques ou les animaux d'un propriétaire, le degré de responsabilité qui incombe alors à ce dernier, les pénalités dont il est passible, etc.; le deuxième traité parle des objets trouvés; le troisième, des héritages; les traités *Synhédrin*, *Maccôth* et *Schebouôth* offrent d'utiles renseignements pour les interrogatoires en matière criminelle, et l'on trouve enfin, disséminées dans d'autres traités, une foule de notices sur l'histoire naturelle, l'archéologie, la géographie et l'histoire.

On sait tout cela depuis longtemps, et l'on a déjà dit souvent

[1] Traité *Baba Metzia*, fol. 17 *b* (*ib.* p. 51).

que le Talmud contient d'innombrables documents de la plus haute importance. Mais comment les trouver? Comment les aborder? Si l'on veut se renseigner sur un sujet donné, on a recours d'ordinaire à la voie la plus détournée, au moyen le moins direct : il faut savoir par hasard si un auteur a eu occasion de citer le passage qu'on désire étudier, il faut connaître l'ouvrage, le chapitre, la page, et l'on aboutit souvent à une fausse indication. Comment remédier à ces inconvénients? En plaçant sous les yeux du lecteur une traduction fidèle et méthodique de l'ouvrage, accompagnée de sommaires, d'analyses explicatives et de plusieurs tables alphabétiques qui facilitent les recherches.

Ce sont surtout les historiens, tant israélites que chrétiens, qui souvent ont éprouvé ces difficultés; et ils ont dû, lorsqu'ils ne se sentaient pas assez au courant du langage talmudique, avoir recours à un intermédiaire : ce procédé a dû provoquer maintes fois de mauvaises interprétations, qui eussent été évitées si l'auteur lui-même avait pu examiner, de ses propres yeux, l'ensemble du passage. L'histoire joue, en effet, un grand rôle dans le Talmud et offre à l'investigateur une mine inépuisable de renseignements, parce qu'elle y occupe un espace de temps de plus de six siècles, c'est-à-dire depuis l'existence du second temple jusqu'au IIIe siècle après sa destruction.

Ce n'est là qu'une parcelle de cette encyclopédie. L'intérêt qui s'attache à l'antique nationalité d'Israël, à son autonomie et à son indépendance d'autrefois, a donné lieu à des réflexions sur les mœurs et les coutumes de ce peuple, traits distinctifs que le moraliste enregistrera avec satisfaction; on y retrouve, comme en un portrait fidèle, les traits saillants de la vie intime et de l'activité des Hébreux, à côté des études philosophiques vers lesquelles tendait leur nature spiritualiste.

Que l'on nous permette, pour corroborer notre dire sur ces divers sujets, de l'appuyer par quelques exemples pris dans ce volume même.

Il y a, entre autres légendes messianiques, une anecdote incon-

nue (citée nulle part, autant que nous sachions, pas même par le Dr Graetz), qui nous a vivement frappé par son caractère judéo-chrétien, au point que nous nous sommes demandé si elle n'a pas été intercalée dans ce texte par les premiers adhérents de l'Eglise. Qu'on en juge par le fragment suivant :

« R. Josué ben-Lévi dit que le Messie se nommera *Cémach* (rejeton royal). Selon R. Juda, fils de R. Aïbo, son nom sera *Mena'hem* (consolateur). » Et cet auteur raconte à l'appui de son opinion qu'il arriva un jour à un Israélite, au moment où il cultivait son champ, d'entendre sa vache mugir. Un Arabe qui passait l'écoute et dit : « Fils de Juda, laisse là ta vache et ta charrue, car le moment approche où tu seras ruiné. » La vache mugit une seconde fois : « Fils de Juda, dit alors l'Arabe, reprends ta vache et ta charrue, car le roi-messie vient de naître. — Comment s'appelle-t-il ? — *Mena'hem.* — Et d'où est-il ? — De la ville royale de Bethlehem, en Judée. » Après d'autres détails qu'on peut lire au complet dans le présent volume[1], un des auteurs du Talmud ajoute : « A quoi bon apprendre tout cela d'un fait relatif à un Arabe? Un verset textuel d'Isaïe (x, 34) le dit aussi : *Le Liban tombera avec majesté*, et ces mots sont suivis de ceux-ci : *Une branche sortira de la souche d'Isaïe*, c'est-à-dire que la destruction du temple sera compensée par la naissance d'un messie descendant de David. »

N'est-ce pas étonnant de trouver là de tels passages, si curieux et pour le moins étranges et nouveaux? Tandis qu'on ne connaissait jusqu'à présent que des passages antichrétiens qui valurent au Talmud des persécutions, on en découvre maintenant d'autres, d'un caractère tout différent. Est-il une impartialité plus large?

Maintes légendes feront sans doute sourire le lecteur, et, bien qu'elles ne soient pas destinées aux incrédules, elles verront leur authenticité mise en doute. Mais ces sortes de croyances sont-elles particulières au Talmud, exclusives au rabbinisme seul? N'en trouve-t-on pas en foule dans les Origines du christianisme ou dans

[1] Chap. II, § 4, p. 56.

la Vie des Saints? Et leur caractère mythique n'a-t-il pas pour ainsi dire disparu, pour faire place à une sorte de constatation historique? Prenons un exemple dans ce volume. Au chapitre II, paragraphe 9, nous lisons plusieurs récits, d'après lesquels les injures ou insultes faites à un pieux docteur furent immédiatement punies de la peine de mort par la Providence, quoique ce rabbin n'eût jamais désiré appliquer un tel châtiment à celui qui l'avait offensé. C'est sans doute là un des produits de l'imagination populaire qui, se souvenant de l'influence et de la portée de quelques esprits vénérables, leur attribuait le pouvoir de faire des miracles jusque dans leurs effets pernicieux et au delà des désirs de ces docteurs.

Veut-on maintenant établir un parallèle entre ces légendes et d'autres, prises en dehors du judaïsme? Il sera inutile pour cela de remonter aux premiers siècles de l'ère chrétienne ou de chercher dans les sombres époques du moyen âge le plus reculé. Que l'on ouvre notre histoire nationale française, un peu avant la Renaissance, qu'on lise les hauts faits accomplis par une jeune fille du peuple, cette héroïne qui arracha la France à l'Anglais et mourut ensuite comme martyre de son patriotisme; on arrivera à ce fait très-sincèrement reproduit par les historiens modernes :

Un jour, à sa sortie de chez le roi, qui la mandait parfois auprès de lui, un homme passant à cheval lui cria des paroles injurieuses en blasphémant le nom de Dieu : « Ah, en nom Dieu! tu le renies, » lui répondit aussitôt Jeanne, sans se préoccuper de l'insulte qui ne s'adressait qu'à elle, « *et tu es si près de ta mort!* » Une heure après, l'homme tombait à l'eau et se noyait[1].

Quel exemple frappant de l'influence exercée sur le peuple par les âmes fortes! On peut l'affirmer, sans sortir des limites de la vérité, l'humble et douce Jeanne Darc n'avait nullement l'intention de vouer à la mort celui qui l'avait injuriée, pas plus que notre docteur du Talmud à l'égard de ses ennemis. Personne ne voudrait

[1] J. Pasquerel, *Procès*, t. III, p. 102; *Jeanne d'Arc*, par M. Sepet, p. 60.

en douter. Et pourtant il a pu se trouver au moyen âge des gens qui, n'éprouvant aucun soupçon injuste à l'égard de Jeanne, eussent accusé le rabbin du Talmud, et avec lui tous les Juifs du monde, d'avoir usé de maléfices et de sortiléges contre son adversaire dans un esprit de vengeance! C'est bien mal comprendre ces légendes pieuses que de les interpréter ainsi. Et qui sait si une version textuelle ne contribuera pas à dissiper de telles erreurs?

En outre, comme le disait M. Hallel[1], les allégories et les passages symboliques permettent d'entrer dans les idées théo-philosophiques de l'antiquité et de soulever le voile dont elle aimait à se couvrir. Citons une allégorie où la féerie le dispute au miraculeux, et où (comme partout) le flambeau de la raison nous éclairera à travers les ombres les plus ténébreuses.

«Les démons, est-il dit, doivent leur naissance aux quatre spectres nocturnes mères, nommées *Lilith*, *Naama*, *Aguereth* et *Mahala*. Chacune de ces quatre gouverne pendant une saison de l'année, et elles s'assemblent auprès du mont *Naspa* (נספה). Elles se dirigent de l'orient vers le nord, et Salomon les domine toutes et s'en sert pour son plaisir.»

Ce mythe, ainsi que d'autres de ce genre, n'est nullement l'effet d'un égarement de l'esprit; et les gens superstitieux ont beau inventer un monde nouveau, peuplé d'esprits malfaisants, l'allégoriste ne nous montre qu'une grande vérité philosophique, présentée dans le style attrayant de la parabole.

La dogmatique entend par démons les vices qui cherchent continuellement à nuire à l'état moral de l'homme, et les vices de l'homme peuvent être attribués aux quatre causes suivantes :

1° A l'ignorance, représentée par Lilith, oiseau ou spectre nocturne, qui ne se plaît que dans les ténèbres et qui est l'ennemi mortel de l'enfance. Tel est le vulgaire, dont toute la vie n'est qu'une enfance et qui a l'instruction en horreur.

2° Aux plaisirs physiques, auxquels succombe même l'homme

[1] *Archives israélites*, 1844. Comp. *Presse israélite*, 1869, n° 21, p. 492.

religieux et instruit; c'est ce que dit le Talmud : « Celui qui surpasse son prochain par le rang, le surpasse aussi par ses passions. »

3° A l'égarement de l'esprit par les idées philosophiques, si les dispositions naturelles n'y sont pas favorables; car, de même que, si la vue est dirigée sur un objet trop éloigné ou trop fin, elle ne distingue plus les objets les plus proches placés sous le rayon visuel, ainsi l'esprit faible, dépassant les limites de sa conception, aliène son esprit; il perd de vue les principes les plus évidents qui l'ont soutenu dans la foi, et tombe dans la plus grande dissolution des idées.

4° A la superstition, qui est une véritable faiblesse et maladie de l'âme (מחלה), qui rend l'homme incapable de toute idée sublime et affaiblit sa croyance à l'unité de Dieu. C'est cette folie qui entretient des vestiges d'idolâtrie dans les croyances et les mœurs de plus d'un homme *sans cervelle* (ריקי מוח), en ce qu'ils se représentent la divinité avec des passions et des attributs humains. « Enfin, ajoute l'allégorie, Salomon les domine toutes et s'en sert pour ses plaisirs. » C'est l'homme sage et religieux qui domine les vices, se dirige vers un but louable, afin qu'il tire parti de sa liberté au profit de sa parfaite félicité.

N'est-ce pas cette sentence que l'auteur du *Contrat social* (IX) semble avoir résumée en ces mots : « L'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté? »

Nous avons reproduit ces explications à titre de spécimen; mais il va sans dire que nous ne nous lancerons pas dans le vaste champ des interprétations, qui entraînent à des séries infinies de commentaires sur commentaires.

En dehors des légendes, on trouve là des renseignements historiques ou du moins des récits fondés sur une base historique. On sait, par exemple, que Simon ben Schetach dut fuir le palais du roi Alexandre Jannée, son beau-frère ou cousin, à cause des divisions nées entre les sectes religieuses et à cause de leur rivalité.

Dans le présent traité[1], on attribue ce fait à une calomnie répandue à la cour et accréditée par le roi lors de l'arrivée de trois cents Naziréens, et l'on raconte que, grâce à l'intervention de personnages persans qui avaient conservé de lui un bon souvenir, ce rabbin rentra plus tard en faveur.

De même un peu plus loin, à propos de la récitation des prières et des bénédictions, on raconte les derniers instants d'Akiba[2], ce héros martyr de la dernière guerre de l'indépendance d'Israël, faite sous Barcokhebas contre Adrien; le Talmud veut démontrer, par un exemple historique, avec quelle ferveur on doit prier Dieu lorsqu'on récite le *schema'*, cette profession de foi israélite, et que l'on dit ces mots : *Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de toute ton âme*, c'est-à-dire tu lui sacrifieras ta vie. Le vieux Rabbi, comme le rapporte l'histoire, ne se laissa détourner de ses devoirs religieux, ni par les tortures, ni par les supplices, et au moment de perdre la vie il répétait, dans une dernière exclamation, ce *credo* sublime. Hélas! combien de martyrs, se souvenant de lui, l'ont imité sur les bûchers et sont morts aussi courageusement pour leur foi!

Si du domaine de l'histoire nous passons à celui des sciences exactes, nous verrons qu'elles figurent là avec non moins d'éclat. On y trouve maintes prescriptions hygiéniques et de médecine usuelle, par exemple, l'interdiction de boire de l'eau ayant séjourné toute la nuit dans un vase de métal (p. 136); des notions de physique, comme la pluralité des couleurs de la lumière[3], et une foule de renseignements sur l'histoire naturelle. L'un des auteurs le plus souvent cités, Samuel, est représenté comme un astronome et mathématicien distingué. On peut en fournir la preuve par deux passages, pris toujours dans ce même volume, et relatant les opinions scientifiques de cet auteur, tout en citant également d'autres opinions que la science repousse au plus léger examen.

[1] Chap. VII. § 2, p. 130. Au Talmud Babli, fol. 48ª, ce récit est mutilé.

[2] Chap. IX. § 9, p. 172.

[3] Voir Babli, même traité, fol. 52ᵇ. La loi de l'équilibre se trouve aussi dans ce volume, ch. II, § 5 (p. 44).

Dans le premier[1], Samuel calcule au juste la durée d'un clin d'œil, et il dit qu'il représente la 56,848^e partie de l'heure, ou si l'on veut réduire cette fraction en tierces ou 60es de seconde, on aura 56,848/216,000 = moins de 4 tierces, ou presque un 15e de seconde. Il semble qu'il ait connu les équations algébriques les plus compliquées.

Dans le second passage[2], Samuel apparaît en véritable astronome, en érudit consommé dans cette science que les Chaldéens ont cultivée les premiers avec succès. Si une comète, dit-il, survenait dans le signe du zodiaque qu'on nomme l'*Orion*, l'univers périrait par ce choc; et, comme quelqu'un prétendait l'avoir vu passer à cette époque, il déclara que cette traversée n'avait dû être qu'apparente, qu'en réalité elle a dû avoir lieu au-dessus ou au-dessous de ce signe; et il affirme son jugement en disant qu'il est aussi bien au courant des voûtes célestes que des rues de Nehardea, sa ville natale. On peut ajouter foi à son assertion, puisqu'il avoue sincèrement, — on pourrait dire naïvement, — qu'il ignore seulement où est le siége de la comète. Et un auditeur de l'école se demanda s'il était monté au ciel pour en connaître si bien les constellations! On comprend maintenant qu'il ait pu calculer si minutieusement la durée des révolutions lunaires ou mois[3], et l'on ne s'étonnera pas de trouver (p. 8) des données de cosmologie et même de géologie, des notes sur les terrains primitifs, sur la formation des croûtes terrestres, comme un avant-goût des théories antibibliques de Cuvier, d'Élie de Beaumont, etc.

La doctrine morale du Talmud sur le juste et sur le pécheur repentant nous paraît réunir à un assez haut degré l'élévation et le sens pratique, pour qu'il convienne de la résumer en peu de mots. On verra par là comment il a su se tenir à égale distance des exagérations de tout genre.

[1] Chap. I, § 1, p. 8. Dans le Babli, *ibid.* fol. 7^a, la solution est moins précise et plutôt approximative (88,888^e partie de l'heure).

[2] Chap. IX, § 2, p. 160; comp. p. 6 à 8, pour la rotation du soleil et de la lune.

[3] Voir notre exposé du calendrier juif, *Almanach perpétuel*, préface, p. X.

D'après le Talmud : 1° une faute commise contre son prochain ne saurait s'effacer par la pénitence que quand ce pécheur aura donné pleine satisfaction à la partie lésée ou offensée, et en aura obtenu le pardon. Alors c'est une affaire entre Dieu et lui; à lui la prière, les jeûnes, la contrition, le repentir; à la grâce de Dieu la rémission.

2° Les péchés contre les abstinences culinaires, la sainteté des fêtes, la débauche, la dureté en fait d'aumônes, etc.; ces fautes, ne regardant que Dieu seul, peuvent recevoir une rémission pleine et entière par un repentir sincère et un changement complet de conduite, opposée à celle que le pécheur avait tenue auparavant. Et non-seulement il sera l'égal du *juste parfait*, צדיק גמור, mais par les efforts héroïques de tous les instants qu'il est obligé de faire pour vaincre ses passions et se détourner des plaisirs qu'il avait déjà goûtés, il s'élève à un degré supérieur au *Zadic gamour*, qui ne ressent aucune tentation pour les fruits défendus qu'il n'a jamais connus.

3° Celui qui aura péché contre les hommes n'importe de quelle manière devra reconnaître ses fautes, s'en repentir et chercher à tout réparer amplement; s'il y parvient, il recevra de Dieu la rémission de ses péchés et pourra encore prétendre à l'estime des hommes. Mais il ne pourra devenir l'égal, et, à plus forte raison, le supérieur du *Zadic gamour*, de celui qui n'a jamais volé, trompé, prêté à usure, frappé, qui a toujours soutenu l'infortuné de sa bourse, de ses conseils, qui a veillé les malades, leur a procuré les médicaments nécessaires, qui a protégé la veuve et l'orphelin, qui a donné des vêtements à ceux qui en manquaient, du bois à ceux qui gelaient de froid, à manger à ceux qui ont faim, car ce pécheur repentant a déjà donné des preuves d'un mauvais cœur; il en fait le sacrifice par crainte de la punition céleste. C'est fort bien; mais cela n'égale pas la conduite de celui qui avait toujours le cœur bien placé[1].

[1] Voyez Maïmonide, *Schemoné-Perakim*, ch. VI.

On y rencontre aussi la mention d'un défaut bien vieux, que les écrivains seront heureux de voir blâmé : il s'agit du plagiat[1], et l'on fait remonter jusqu'à David le désir légitime, sollicité par ce roi comme une faveur divine, d'avoir l'assurance que ses paroles seront répétées *en son nom* par la postérité, dans les synagogues et dans les maisons d'étude. Ce serait un déni de justice d'agir autrement et de ne pas mentionner l'auteur des paroles que l'on cite, chacun le sait; mais combien en est-il qui observent ce précepte religieusement, scrupuleusement?

Cette loi est fort simple, mais on en trouvera qui certes paraîtront encore plus simples et même ingénues. Ainsi, dans la Mischnâ de ce même traité (IX, 5), en parlant de l'entrée au temple de Salomon, on prescrit le plus grand respect dans la tenue et l'on interdit « d'y cracher à terre. » De telles défenses ne choquaient pas nos ancêtres, accoutumés à employer aux heures d'étude, comme en général dans leur langage antique, une crudité d'expressions plus forte encore. Nos habitudes modernes, plus sévères en apparence, respectant plutôt la forme que le fond des idées, ne toléreraient plus de telles expressions, et lorsque nous nous sommes trouvé en présence de divers passages qui traitent soit de questions matrimoniales, soit d'impuretés sexuelles[2], nous avons essayé de les rendre aussi clairement que possible, en latin, selon le précepte de Boileau. Il faut observer, à l'honneur de la morale des rabbins, et selon le propre témoignage de savants chrétiens, que, malgré les périls de pareils sujets, ils ont évité les descriptions libertines, les raffinements d'obscénité qui déshonorent mainte autre casuistique. Une seule phrase, relative aux héritages, nous a paru trop vive (non obscène) pour mériter d'être traduite (IX). N'est-ce pas un nouvel éloge à adresser au Talmud de pouvoir affirmer qu'on n'a trouvé dans ce vaste recueil, dans cette collection immense, que quelques avis répréhensibles, et, dans le traité *Bera-*

[1] Chap. II, § 1, p. 31.

[2] Par ex. p. 95. Il arrivera même d'en supprimer s'ils sont purement de la casuistique, p. ex. Ire partie, ch. II, § 6, et ch. III, § 6.

khôth, moins d'une ligne à blâmer? Et encore n'est-ce qu'une opinion individuelle, sans valeur, qui, par conséquent, n'entache pas l'ensemble.

Il convient d'appeler également l'attention sur l'avis du Talmud relativement à l'esclavage; et, sur ce sujet, nous ne saurions mieux faire que de laisser la parole à M. le grand rabbin Zadoc Kahn, qui s'exprime en ces termes[1] :

« Il est difficile à un peuple, dit-il, quelque bien gardé qu'il soit par ses lois et ses institutions, de rester toujours fermé aux influences du dehors. Cela devient difficile surtout, lorsque ce peuple est dépossédé de sa nationalité, livré à une domination étrangère, ou même brisé en mille morceaux dispersés partout. Ses idées, ses mœurs, sa législation se modifient nécessairement au contact d'une civilisation toute nouvelle, toute différente. C'est ce qui arriva aux Israélites, de l'aveu même du Talmud, pendant l'exil de Babylone ; c'est ce qui leur arriva pendant la domination grecque, et surtout après la conquête romaine. Sans doute les croyances du judaïsme restèrent toujours pures, sa morale forte et élevée : sous ce rapport, Rome ne pouvait que recevoir sans rien donner ; mais il n'en est pas de même de la jurisprudence. Cet admirable code civil romain, qui a inspiré tant de législateurs modernes, devait plaire à l'esprit fin et pénétrant des auteurs du Talmud. Quand on étudie la littérature talmudique, on s'aperçoit immédiatement que l'influence romaine a passé par là. Le droit civil surtout, tel que l'expose le Talmud, reproduit souvent les principes du droit romain, et quelquefois il lui emprunte jusqu'aux expressions juridiques. Nous n'avons à nous occuper que du droit relatif aux esclaves et où l'influence des idées romaines est visible. Ce qui n'était qu'un germe dans la Bible est développé par le Talmud avec une extrême vigueur. Le Talmud, comme le droit romain, dépouille volontiers l'esclave de toute personnalité et l'assimile à une simple propriété. Mais heureuse-

[1] *L'Esclavage selon la Bible et le Talmud* (à la suite du *Rapport sur le Séminaire israélite*). p. 67-8.

ment la ressemblance s'arrête là. Si le Talmud prive l'esclave de tous les droits civils, il exige du moins qu'il soit traité comme un homme, que dis-je? comme un frère. Sous ce rapport, le Talmud continue donc dignement la Bible.

« Nous devons, d'ailleurs, signaler une distinction capitale. La constitution mosaïque reconnaît deux sortes d'esclaves qui n'ont ni les mêmes droits, ni la même position : l'esclave hébreu et l'esclave étranger. Cette distinction est formelle dans la Bible; mais elle s'accuse avec plus de précision encore dans le Talmud, qui la ramène à des principes rigoureux et l'étend à des cas très-variés. Il est vrai que le Talmud ne s'occupe de l'esclave hébreu que dans un intérêt purement historique; il nous apprend lui-même que l'esclavage des Hébreux, tel qu'il est réglé dans la Bible, n'existait plus de son temps. Mais nous n'en devons pas moins faire notre profit des données qu'il nous fournit; car si, quelquefois, il paraît s'éloigner du texte de la Bible, en général il explique utilement les points obscurs de la loi et supplée à ses lacunes. Nous ne séparerons donc pas la Bible de son commentaire obligé, du Talmud, et tout en recherchant le sens naturel du texte de la loi mosaïque, nous nous servirons des interprétations et des développements talmudiques. Nous devrons étudier séparément la condition de l'esclave hébreu et celle de l'étranger; car, encore une fois, leur sort est réglé par des lois toutes différentes. Nous aurons à examiner comment on acquérait l'un et l'autre, quelle situation leur faisait recouvrer la liberté. Cet examen prouvera, nous l'espérons, que le Pentateuque s'est inspiré, dans la question de l'esclavage, du même esprit d'humanité et de justice qui éclate dans toutes ses lois sociales, et que le Talmud, après tout, est resté le fidèle interprète de la Bible. »

Un instituteur primaire, M. J. Hallel, écrivait en 1844 ces lignes qui n'ont rien perdu encore de leur valeur; il espérait la réalisation prochaine du projet de publication d'une traduction du Talmud qui avait dû s'effectuer alors, et il en parlait dans ces termes :

« Tous les esprits se tourneront vers cette curieuse publication

qui, par la diversité de ses sujets, ne manquera pas d'intéresser ses différents lecteurs. Le théologue ne pourra qu'admirer la minutieuse sollicitude pour l'explication de la parole divine, et, dans sa croyance sincère à la révélation, il ne trouvera pas exagérées les privations excessives que veut bien s'imposer celui qui, pour la tranquillité de sa conscience, cherche à satisfaire à toute explication possible du précepte divin. Le jurisconsulte y rencontrera l'esprit chicaneur et rusé des parties en contestation, et les moyens de scruter et de sonder le cœur humain. L'astronome se trouvera transporté, par cette lecture, dans les vastes plaines de la Chaldée, où l'œil observateur du pasteur nocturne se promenait déjà parmi ces armées célestes, dont il suivait la marche régulière, et auxquelles il appliquait les noms du règne animal toujours présents à son imagination. Le géomètre trouvera bien souvent son Euclide; le disciple d'Esculape et le naturaliste reconnaîtront l'œil pénétrant de l'antiquité dans tous les règnes de la nature. Enfin, l'homme de progrès, mais sincère dans la foi, y aura une large part à la liberté de l'examen et aux réformes accordées à l'esprit du siècle, en harmonie avec la glorification de la religion; car ce n'est qu'en puisant à cette source que les réformateurs modernes peuvent apaiser les esprits en fermentation. Cependant, comme la langue hébraïque était déjà oubliée au temps de cette compilation, et que pour les expressions de toutes ces spécialités il fallait avoir recours aux langues étrangères, il serait à désirer que ce fussent de savants orientalistes, des philologues et des archéologues qui se chargeassent de ce travail encyclopédique. »

§ V.

Persécution; émancipation.

On s'explique le succès croissant de ce livre, à mesure qu'on le connaît davantage et plus intimement. L'immense compilation de Ravina et de Rab Asché s'est répandue parmi les Juifs avec une rapidité presque miraculeuse; elle fut acceptée, dès son apparition,

comme l'expression vraie et sincère de la loi traditionnelle[1]. De nombreuses écoles, où le Talmud fut l'objet de l'étude la plus respectueuse, surgirent tout à coup en Orient et en Occident; ses décisions casuistiques et judiciaires furent acceptées par toutes les communautés, et cette triple barrière élevée par la piété des rabbins de la Palestine et de la Babylonie, autour des préceptes de la Tôrâ, ne rencontra pas un seul téméraire qui voulût la franchir. Comment se fit cette transmission si rapide? Il serait difficile de le dire; mais le fait est que l'œuvre éclose sur les bords de l'Euphrate fut en un instant entre les mains des Juifs qui habitaient les bords du Rhin, du Danube et de la Vistule.

« L'attachement des Juifs pour le Talmud devait naturellement signaler cette œuvre gigantesque à l'attention de leurs ennemis; comme ils ne pouvaient s'en prendre aux textes sacrés, ils pensèrent, pour justifier leur haine et les mauvais traitements qu'ils faisaient subir aux pauvres exilés, pouvoir se rejeter sur le Talmud qui devint ainsi le bouc émissaire chargé de toutes les iniquités. On attribua à son enseignement tous les vices et tous les crimes dont on accusait les Israélites, et l'on répandit sur les principes qu'il contient d'épouvantables calomnies, suivies bien souvent de nombreux massacres. »

En effet, il n'est pas étonnant que le bon capucin dont nous avons parlé plus haut (§ I) l'ait pris pour un homme. Depuis qu'il existe, presque même avant qu'il eût revêtu une forme tangible, le Talmud s'est vu traité comme aurait pu l'être un homme[2]. Il a été proscrit, emprisonné, brûlé plus de cent fois. Depuis Justinien, qui dès 553 après J. C. lui fit l'honneur de le proscrire par une *novelle* spéciale (novella 146), jusqu'à Clément VIII, et après lui pendant plus de mille ans, les pouvoirs séculiers et spirituels, les rois et les empereurs, les papes et les antipapes ont rivalisé à qui lancerait des anathèmes, des bulles et des écrits d'extermination contre ce livre infortuné. Ainsi, durant une période de moins

[1] *Archives israélites,* 15 juin 1867, p. 544. — [2] *Quarterly Review,* octobre 1867.

de cinquante ans, pendant la dernière moitié du XVIe siècle, le Talmud a été brûlé non moins de six différentes fois, et non pas par exemplaires isolés, mais en masse et par charretées à la fois. Jules III promulgua sa proclamation contre ce qu'il nomme grotesquement le *Talmud Gulmaroth*, en 1553 et 1555; Paul IV, en 1559; Pie V, en 1566; Clément VIII, en 1592 et 1599. La frayeur que le Talmud inspirait était grande. Pie IV lui-même, en autorisant une nouvelle édition, stipulait expressément qu'elle serait publiée sans le titre de *Talmud* : «Si tamen prodierit sine nomine «Talmud, tolerari deberet.» Il semble que le mot ait été une sorte de *schibboleth* imposé à chaque nouveau souverain pour éprouver la pureté de sa foi. Et cette épreuve doit avoir été rigoureuse, à en juger par le langage dont même les plus hauts dignitaires de l'Église ne craignaient pas d'user parfois. Ainsi Honorius IV écrit à l'archevêque de Cantorbéry, en 1286, au sujet de ce livre damnable, l'avertissant sérieusement et le priant avec instance de veiller à ce qu'il «ne soit lu par personne, puisque tous les maux en dé«coulent.» En vérité, ces documents font de la peine à lire, et ils n'offrent de variété çà et là que par quelque grossière méprise, qui éclaire comme d'un trait de lumière l'abîme d'ignorance où étaient plongés les ecclésiastiques de cette époque concernant l'objet de leurs colères.

L'inquisition lui accorda les honneurs de ses bûchers, et les exemplaires du Talmud, accompagnés d'une longue suite de commentateurs, fournirent aux auto-da-fé une matière abondante. Plus tard, lorsque ces aimables exécutions furent passées de mode, une censure jalouse, stimulée sans doute par quelques apostats, fit des textes talmudiques un examen minutieux et en expurgea soigneusement tout ce qui pouvait blesser la foi des non-Israélites. Le moindre mot dans lequel il était possible de soupçonner une allusion au fondateur du christianisme fut sévèrement rayé, et l'on alla jusqu'à effacer les règles de la procédure qui semblaient infirmer les idées reçues sur la date de sa mort.

Nous ne nous rappelons qu'une exception au milieu de cette

Babel de dénonciations. Clément V, en 1307, avant de condamner le livre, voulut savoir ce que c'était, et ne trouva personne pour le lui dire. Là-dessus, il proposa, mais dans un langage si obscur qu'il se prêtait à plusieurs interprétations, que l'on fondât trois chaires pour enseigner l'hébreu, le chaldéen et l'arabe, comme étant les trois langues les plus rapprochées de celle du Talmud. Il désigna, pour instituer ces chaires, les universités de Paris, de Salamanque, de Bologne et d'Oxford, espérant qu'une de ces universités pourrait à la longue arriver à produire une traduction de ce livre mystérieux. Est-il besoin de dire que cet espoir ne se réalisa jamais? On eut recours au procédé plus expéditif de la destruction; on l'essaya non-seulement dans quelques villes d'Italie et de France, mais dans toute l'étendue du saint empire romain.

Enfin, il se fit un changement en Allemagne. Un nommé Pfefferkorn, être assez méprisable, sollicita, sous le règne de Maximilien, un nouveau décret d'extermination contre le Talmud. L'empereur était campé avec son armée devant Pavie, lorsque ce messager à la langue perverse arriva dans son camp, pourvu de lettres de recommandation de la part de Cunégonde, la belle princesse, sœur de l'empereur. Maximilien, fatigué et ne soupçonnant rien, renouvela assez volontiers ce décret antique de confiscation, naturellement suivi de la destruction par le bûcher. La confiscation s'exécuta consciencieusement, car l'apostat Pfefferkorn savait assez bien où ses anciens coreligionnaires gardaient leurs livres. Mais il survint une conflagration d'un genre différent. Pas à pas, heure par heure, la réforme approchait en Allemagne. Reuchlin, le plus éminent des hellénistes et des hébraïsants de cette époque, avait été nommé pour présider le comité qui devait appuyer de sa savante autorité le décret de l'empereur.

Mais sa tâche ne lui plaisait pas. Il n'aimait pas, disait-il, le regard de Pfefferkorn. En outre, c'était un homme honnête et savant, qui ayant été le restaurateur du grec classique en Allemagne, ne se souciait pas de prendre part à la destruction en masse d'un livre écrit par les plus proches parents de Jésus. Peut-être vit-il le

piége adroitement tendu. Depuis longtemps il était lui-même une épine au pied de ses contemporains. Ses études hébraïques avaient été vues avec une amère jalousie, sinon avec frayeur. On ne songeait à rien moins à cette époque (la faculté de théologie de Mayence le demandait ouvertement) qu'à une révision et à une correction complète de la Bible hébraïque, attendu qu'elle différait de la Vulgate. Reuchlin, de son côté, ne perdit jamais une occasion de proclamer la haute importance de ce qu'il appelait énergiquement *la vérité hébraïque*. Ses ennemis crurent que l'une des deux choses arriverait : en se prononçant officiellement sur le Talmud, on était sûr qu'il se compromettrait dangereusement (et alors ce serait bientôt fait de lui), ou bien il réduirait à néant jusqu'à un certain point ses jugements précédents en faveur de ces études. Il déclina la proposition qu'on lui faisait, disant avec assez de loyauté qu'il ne connaissait aucunement le livre et qu'il n'y avait pas beaucoup de gens au monde qui le connussent. Les détracteurs du livre le connaissaient moins que personne. Mais, ajouta-t-il, si même il contenait des attaques contre le christianisme, ne vaudrait-il pas mieux y répondre? Brûler le livre, disait-il, n'est qu'un argument brutal (*Bacchanten argument*). Là-dessus, haro général sur Reuchlin : c'était un juif, un judaïsant, un renégat vendu, et ainsi de suite. Reuchlin, sans s'effrayer, se mit à étudier le livre avec la patience laborieuse qui lui était propre. Bientôt après, il en écrivit une brillante apologie. Quand l'empereur lui demanda son avis, il renouvela le conseil de Clément, de fonder des chaires pour l'explication du Talmud. Dans chaque université allemande il devait y avoir deux professeurs spécialement nommés pour mettre les élèves en état de comprendre ce livre. « Quant à le brûler, ajoutait-il dans son fameux mémoire adressé à l'empereur, si un fou venait dire : « Très-puissant empereur, Votre Majesté devrait vraiment supprimer et brûler les livres d'alchimie (ce qui était un « excellent argument *ad hominem*), parce qu'ils contiennent des passages blasphématoires, impies et absurdes contre notre religion, » qu'est-ce que Votre Majesté répondrait à un pareil âne? Ceci : Tu

es un niais, de qui il faut rire au lieu de l'écouter. Eh bien, parce que ce niais ne peut pénétrer les profondeurs d'une science et parce qu'il comprend les choses autrement qu'elles ne sont en réalité, jugeriez-vous à propos de brûler les livres de cette science? »
Les clameurs s'élevèrent de plus en plus furieuses, et Reuchlin, le savant paisible, de témoin qu'il avait été devint un accusé. Ce qu'il eut à souffrir pour et à cause du Talmud ne peut se raconter ici. Du procès fait au Talmud naquit toute une littérature de brochures, de feuilles volantes et de caricatures. La Faculté de théologie de Paris ne tint pas moins de quarante-sept séances, qui finirent par la condamnation de Reuchlin. Mais il ne resta pas seul pour combattre. Autour de lui se rallièrent, l'un après l'autre, le duc Ulrich de Wurtemberg, l'électeur Frédéric de Saxe, Ulrich de Hutten, Franz de Sickingen, celui qui, à la fin, fit payer aux habitants de Cologne les frais du procès de Reuchlin, Érasme de Rotterdam et toute la brillante phalange des « chevaliers de Saint-Esprit, » les « légions de Pallas-Minerve, » les « Talmudphiles, » selon les appellations diverses que leur donnent les documents de cette époque, ceux enfin que nous appelons les *humanistes*. Et leur palladium et leur cri de guerre étaient (ô étonnantes péripéties de l'histoire!) : *le Talmud*. Être pour Reuchlin voulait dire, selon eux, *tenir pour la loi*. Combattre pour le Talmud, c'était combattre pour l'Église! *Non te*, écrit Égidius de Viterbe à Reuchlin, *sed legem; non Thalmud, sed ecclesiam*[1]. Cette fois le Talmud ne fut pas brûlé. Au contraire, on en imprimait la première édition. Et dans la même année 1520, quand cette première édition s'imprimait à Venise, Martin Luther brûlait la bulle du pape à Wittenberg.

« Peu de gens cependant ont su lire le Talmud et encore moins le comprendre, ce qui ne les a pas empêchés de prononcer contre lui des jugements catégoriques; les plus bienveillants veulent bien reconnaître qu'il s'y trouve un peu de sagesse; les autres l'ont examiné avec une malveillance qu'ils ne dissimulent pas, et ne se

[1] Voir le reste de cette histoire dans les *Epistolæ obscurorum virorum* et dans les premières pages de la *Réforme allemande*.

font aucun scrupule d'appliquer aux chrétiens ce qui, évidemment, ne pouvait avoir trait qu'aux idolâtres[1]. Buxtorf lui-même ne s'abstient pas de ces fausses interprétations, et en traduisant le *Aroukh* de Rabbi Nathan, il a trouvé moyen de lui donner, dans quelques endroits, une teinte anti-juive. Malgré la ressource qu'offrait ce dictionnaire, il n'est pas probable qu'on en ait beaucoup profité pour se livrer à l'étude du Talmud. La cause de cette abstention est facile à deviner, et ceux qui sont quelque peu familiarisés avec ces textes peuvent dire au prix de quel travail ils sont parvenus à vaincre les premières difficultés de la lecture; l'absence complète de ponctuation, les abréviations très-nombreuses, la concision du style, le mélange des langues, la forme du raisonnement sont autant d'obstacles à surmonter avant d'arriver à déchiffrer une page du Talmud. Naturellement, les auteurs du Talmud subirent la mauvaise fortune de leur œuvre dans le monde non israélite; les noms et les paroles de bien peu d'entre eux ont pu franchir le cercle étroit de la famille israélite, et l'on ne cite les noms de deux ou trois *tanaim* (ou docteurs de la loi) qu'en méconnaissant ou en amoindrissant le rôle qu'ils ont joué et l'importance du rang social qu'ils ont occupé dans le monde judaïco-grec ou romain. Pour être complétement dans la vérité, il faut avouer que les Juifs eux-mêmes ont peu fait jusqu'à ce jour pour faire connaître le monument talmudique en dehors de la société juive. Ils ont écrit leurs commentaires et leurs consultations dans la langue sainte, et le plus souvent ils se sont servis de l'idiome hébraïco-chaldéen. Maïmonides, qui rédigea son *Moré* et ses traités de morale et de médecine en arabe, adopta la langue hébraïque pour son *Yad-ha-Hazaka*. Une apologie ou une simple analyse du Talmud par un Juif n'aurait peut-être pas, au moyen âge, et même à l'époque de la Réforme, reçu un bon accueil; on acceptait le Juif comme médecin, on avait recours à lui pour l'étude de la langue sainte qu'il enseignait quelquefois aux membres du sacré collége, mais on ne lui aurait certes pas permis de battre en brèche les préjugés domi-

[1] *Archives*, *l. c.*

nants. Il faut supposer aussi que, rendus méfiants par les persécutions, les Juifs n'étaient pas trop tentés de dévoiler leurs secrets à leurs oppresseurs.

« La période d'émancipation, qui a commencé avec notre siècle, n'a guère été (mais pour d'autres motifs) plus favorable aux études talmudiques et à la propagation extra-juive de ce livre. Une noble émulation s'était emparée de tous les Israélites : ils voulaient se mettre au niveau de leurs concitoyens des autres cultes; la fondation des écoles pour la jeunesse, des sociétés d'arts et métiers pour les adultes devint l'occupation principale, l'œuvre aimée et commune des deux partis qui n'avaient pas tardé à surgir. Orthodoxes et réformateurs, tous étaient d'accord sur la nécessité de répondre à l'acte réparateur dont ils venaient d'être l'objet par un zèle patriotique se manifestant sous toutes les formes possibles. L'école primaire supplanta donc l'antique *ḥeder;* le comptoir, l'atelier et les hautes écoles enlevèrent au *beth-hamidrasch* la plus grande partie de sa population, et le Talmud, qui jusqu'alors avait compté au moins un adepte dans chaque maison israélite, ne se trouva bientôt plus qu'entre les mains de ceux qui se destinaient à la carrière rabbinique. Enivrés par les effluves de la liberté, ceux que l'on appelait les réformateurs voulaient se débarrasser d'un seul coup de toutes les entraves, et le Talmud, qui depuis son apparition avait joui d'une autorité incontestée, fut dédaigné et repoussé; quelques Israélites, fiers d'avoir, au sortir du Ghetto, pénétré dans les salons dorés, ne craignirent pas de rendre le Talmud responsable de leurs souffrances antérieures, et il se trouva quelques délicats qui, à sa vue, éprouvaient les mouvements du prisonnier mis en présence des chaînes dont il avait été chargé. Le mot de Sieyès, fort à la mode à cette époque, trouva son application dans cette circonstance; on disait : « Le Talmud qu'a-t-il été? tout. Que doit-il être? rien. » Les orthodoxes, non moins zélés que leurs adversaires pour la cause de l'émancipation, voyaient avec terreur le mouvement anti-talmudique se propager avec une rapidité vertigineuse; ils essayèrent de lutter, mais le vent qui soufflait ne leur

était pas favorable, les esprits n'étaient pas tournés de leur côté. Les talmudistes, les plus distingués même, durent se borner à l'étude personnelle et à l'enseignement du Talmud. Les publications talmudiques, pendant la première moitié du XIX[e] siècle, furent très-rares, en France du moins; en Allemagne, elles furent plus abondantes et jetèrent un certain lustre sur leurs auteurs. Cependant il n'était pas possible que dans un pays où brillèrent les Raschi, les Rabenou Tam, les Coucy et toute la pléiade des tossaphistes, les études talmudiques fussent condamnées à une décadence et à une stérilité complètes. La vie des rabbins, auteurs du Talmud, n'est pas étrangère au mouvement politique et social de leur époque; leurs doctrines doivent être conservées : la législation du Talmud, quoique abolie en fait, n'est pas sans intérêt pour le jurisconsulte qui pourra peut-être y puiser quelques bonnes inspirations. D'un autre côté, les préjugés qui existaient contre le Talmud se sont bien affaiblis, et les Israélites, revenus de leur erreur, comprennent aujourd'hui qu'ils n'auront qu'à gagner dans l'esprit public en faisant connaître le vieux et antique monument de leur droit civil et religieux.» En somme, rien ne serait plus facile que de tourner cette œuvre en dérision. Mais ses défauts, ses petitesses, ses ridicules ne peuvent lui ôter la gloire d'avoir lassé l'oppression des siècles.

§ VI.

Manuscrits.

Les nombreuses persécutions dont le Talmud a été l'objet en ont rendu fort rares les copies manuscrites, et en France il n'en existe pas un exemplaire écrit. On trouve bien à la Bibliothèque impériale de Paris, parmi les manuscrits hébreux, des sections de la Mischnâ avec ou sans commentaires, puis la partie haggadique ou légendaire des traités de matrimoine, par extraits, et une douzaine de volumes plus ou moins étendus de l'Abrégé Talmudique d'Isaac Alfasi [1], outre quelques parties de l'Abrégé d'As-

[1] Voir notre *Histoire des Israélites jusqu'à nos jours*, p. 130.

cher[1]. A peine cette bibliothèque possède-t-elle un seul volume de *Guemarâ* proprement dite, savoir le traité *Berakhôth*, selon le Talmud Babli[2], et quelques feuilles offertes par M. de Saulcy, trouvées par lui dans la garde d'un vieux manuscrit latin. Ces fragments, dont l'écriture semble remonter au XIIe siècle, sont au nombre de trois feuillets doubles et appartiennent au traité *Baba-bathra*[3].

Mais en Allemagne, où le goût de ces études a été respecté davantage et où ont eu lieu les dernières persécutions contre cet ouvrage défendu avec autorité par Reuchlin[4], on en trouve quelques rares exemplaires dans les bibliothèques publiques, savoir :

1° Parmi les manuscrits de la bibliothèque royale de Munich, deux nous intéressent. D'abord *le Talmud Babli,* écrit l'an du monde 5103 (fin 1342), à Paris, par R. Salomon ben Simson, à l'usage de Ben-Éliézer ben-Samuel ben-Joseph ben-Jochanan ben-Mathatia de Paris. C'est, d'après Lilienthal[5], un superbe exemplaire in-quarto, qui, en un volume, contient tout le Talmud de Babylone; le traité *Berakhôth* se trouve à la suite de la section *Moëd,* et la section *Zeraïm* est écrite à la fin du volume. On ne trouve pas en marge les commentaires habituels de Raschi et des *tossaphôth* (glossateurs). La Mischnâ y est écrite en grands caractères et elle est entourée de tous côtés par la *Guemarâ*, écrite en caractères bien plus petits, et cependant lisibles; la première et la sixième section de la Mischnâ, qui ne comportent pas de développement talmudique, se trouvent réunies à la fin. C'est un unique et seul exemplaire complet du Talmud Babli qui soit connu dans le monde entier. Avant le commencement du Talmud, quelques pages sont

[1] M. Lebrecht, qui n'a pas examiné les manuscrits *de visu,* suppose qu'il en existe plusieurs à Paris : il a été induit en erreur par l'ancien catalogue de cette bibliothèque, qui est incorrect. Voir ses *Wissenschaftliche Blätter* dans la *Veitel-Heine-Ephraim's Anstalt*, pages 48-89.

[2] Fonds de l'Oratoire, n° 56; nouveau catalogue général des manuscrits hébreux, n° 671, 3°.

[3] Supplément 183, ou n° 1313 du nouveau catalogue.

[4] En 1509.

[5] Voir l'*Allg. Zeitung des Judenthums* (1833), *Homiletisches Beiblatt,* n° 23, p. 92; et ma Notice sur ce manuscrit hébreu parisien.

occupées par un résumé chronologique de l'histoire biblique jusqu'à la composition et la rédaction des œuvres talmudiques. A la fin se trouve la liste, par ordre chronologique, des *tanaïm* (rédacteurs de la Mischnâ) et des *amoraïm* (auteurs de la Guemâra), puis toutes les formules nécessaires à la confection des contrats de mariage ou de divorce, de pleins pouvoirs, d'échanges, de ventes judiciaires, etc. — Un autre volume contient *Pesaḥim* et *Ḥaghigâ*, d'une écriture beaucoup plus ancienne, sans doute du XIIe siècle.

2° A la bibliothèque de la ville de Hambourg, il y a les trois premiers traités juridiques de la section des dommages (*Nezikin*), écrits l'an du monde 4944 (1184).

3° A la bibliothèque grand-ducale de Carlsruhe, il y a le traité *Synhedrin* incomplet, datant probablement du XIIe siècle; ce volume avait appartenu primitivement au célèbre hébraïsant Reuchlin, qui écrivit sur la première page : « Talmud hierosolymitanum in libris Sanhedrin quos Johannes Reuchlin Pforcensis sibi diligenter adquisivit, anno MDXII. » Il y a là une erreur; ce traité n'est pas du Talmud de Jérusalem, mais de celui de Babylone.

4° La bibliothèque de l'université de Breslau possède quelques feuillets fort anciens du traité *Zebaḥim*, analogues en quantité et en provenance à ceux de la Bibliothèque impériale de Paris. On en retrouve autant, pour d'autres traités, à Odessa.

5° A Leyde, le manuscrit complet du Talmud de Jérusalem a servi de texte à la première édition [1].

6° Le British Museum possède un manuscrit contenant huit traités du Talmud-Babli relatifs aux fêtes [2]. Londres et Oxford ont acquis leurs exemplaires de l'Allemagne, lors des ventes publiques.

7° La bibliothèque bodléienne, ou celle d'Oxford, est la plus riche de toutes sous ce rapport; elle offre huit à dix traités du Babli répétés jusque sous quatre formats divers, in-folio, in-4°, in-8° et in-12, outre le premier volume du Talmud de Jérusalem (n° 844, in-4°).

[1] Steinschneider, *Catalogue des manuscrits hébreux de la bibliothèque de Leyde*, p. 341. — [2] Fonds Harlington, n° 5508.

8° Il y a à Rome, selon le catalogue d'Assemani, cinquante-sept traités du Talmud, répartis entre trente volumes, dont la plupart proviennent de la bibliothèque palatine de l'université de Heidelberg. Il est regrettable que ces manuscrits, qui avaient été emportés à Paris, en 1797, lors des conquêtes de la Révolution française, et rendus à Rome en 1815, restent enfouis au Vatican et comme annulés pour les savants. S'ils étaient restés à Paris, ou avaient été rendus à Heidelberg, ils seraient plus accessibles. Les hommes compétents auraient la faculté de les examiner, et il ne leur serait pas défendu, comme à Rome, d'en relever les points intéressants et curieux, en un mot de prendre des notes chaque fois qu'il y a lieu.

9° Si l'Allemagne et l'Angleterre sont les pays le plus richement dotés sous ce rapport, si Munich possède seul un exemplaire complet du Talmud manuscrit, l'Italie, presque aussi riche en nombre de volumes détachés, a l'avantage d'offrir le plus ancien de tous les manuscrits; c'est la bibliothèque nationale de Florence qui le possède en trois volumes in-folio[1]. Ils proviennent du célèbre Antonio Magliabecchi, qui fut le fondateur de cette riche et précieuse collection de manuscrits et d'imprimés que l'on appela *Magliabechiana*.

Ces manuscrits se divisent ainsi : le premier volume contient les traités *Berakhôth*, *Bekhorôth*, *Temoura*, *Keritôt*, *Tamid*, *Midôth*, *Meila*, *Kinin;* le deuxième contient *Baba-Kama* et *Baba-Metzia*, et le troisième *Baba-bathra*, *Synhedrin* et *Schebouoth*. Une épigraphe à la fin du premier volume porte ces mots : « Écrit le vendredi 22 Eloul, an 936 » (ce qui correspond à septembre 1176 de J. C.); et quoique les deux autres volumes ne soient pas datés, on reconnaît à l'identité des caractères que leur écriture est de la même main et de la même époque que celle du premier. « Ladite suscription, nous écrit M. Lasinio, est certainement de la même

[1] Fonds Pluteum, *cod.* 7 à 9, ou classe III, n° XXXVIII α β γ de l'ancien catalogue latin, comme nous l'apprend une lettre particulière de M. F. Lasinio, professeur à l'université de Pise.

main que celle qui a écrit tous les trois volumes. Comme je n'ai pas voulu me fier seulement à moi-même sur une chose aussi importante et aussi essentielle, j'ai interrogé les employés de la bibliothèque, qui sont très-expérimentés en fait de manuscrits, et dont l'un connaît suffisamment l'hébreu pour juger de l'identité des caractères; et tous, à l'unanimité, ont confirmé mon opinion. L'encre, la main, tout est sans doute du même temps et de la même personne que le reste. En conséquence, le premier volume a été écrit l'année 4936 de la création (malheureusement le copiste n'a signé ni son nom, ni le nom de la ville où il a écrit); et notre manuscrit est le plus ancien du Talmud que l'on connaisse, du moins jusqu'à présent. » Il y a aussi des morceaux du texte de la Mischnâ ou de la Guemarâ traduits en latin dans le second volume, et notamment dans le troisième, appartenant à la partie appelée *aggadique;* quelquefois ce sont seulement des titres ou des sommaires de sujets traités dans le cours des chapitres. D'après l'écriture, ces additions datent de la fin du XIVe siècle ou du commencement du XVe.

10° La bibliothèque de Turin contient les cinq principaux traités de la seconde section du Talmud Babli.

11° Celle de Parme, qui provient du célèbre bibliographe G. B. de Rossi, possède, outre quelques exemplaires de la Mischnâ et l'Abrégé d'Alfasi, un manuscrit du traité *Schabbath*, daté de 1400.

12° En Orient, le Hakham de la communauté turque à Jérusalem possède en manuscrit, dit Lebrecht, les traités du Talmud de Jérusalem pour toute la première section, ou *Zeraïm*[1].

13° Il y a encore en Prusse un certain nombre de manuscrits modernes, les uns de 1709, au séminaire israélite de Münster, les autres de 1720, à la bibliothèque municipale de Hambourg; mais ils n'ont qu'un intérêt secondaire, puisque ce sont des copies d'exemplaires imprimés.

[1] Nous n'avons pas pu avoir de renseignements certains à ce sujet. — A ce propos, nous devons constater à regret que nous n'avons pu consulter en temps opportun le מבוא ירושלמי de M. le docteur Frankel, qui vient de paraître.

Enfin la première édition du Talmud a paru à Venise, en 1520; elle est devenue fort rare et ne se trouve plus que dans quelques établissements de l'Allemagne et de l'Italie, mais elle a suffi pour rendre ce livre impérissable et a servi à en reconstituer des éditions innombrables dans tous les formats; elles sont plus ou moins complètes, selon que la censure ecclésiastique pouvait ou savait en faire retrancher les passages compromettants pour l'Église.

Dans l'édition de Bâle, en 1578, la troisième en date, et qui, presque toujours depuis, est restée l'édition classique, une étonnante créature, le CENSEUR, fit pour la première fois son apparition. Dans son désir de protéger la foi contre tout danger (car on supposait que le Talmud cachait de violentes invectives contre le christianisme sous les expressions et les phrases les plus innocentes en apparence), ce fonctionnaire fit des choses étonnantes. Quand, par exemple, il rencontrait dans le livre quelque vieux Romain jurant par le Capitole, ou par le Jupiter de Rome, aussitôt il lui venait des soupçons. Assurément, ce Romain devait être un chrétien, le Capitole était le Vatican et Jupiter le pape. Et sur l'heure il effaçait le mot *Rome,* qu'il remplaçait par un autre nom de lieu qui lui venait en tête. Une de ses contrées favorisées paraît avoir été la Perse; quelquefois c'était Aram ou Babel. De sorte que, de nos jours encore, on peut rencontrer ce digne Romain jurant par le Capitole de la Perse ou par Jupiter d'Aram ou de Babel. Mais, partout où se trouve le mot *gentil,* le censeur était saisi d'inexprimables terreurs. Un gentil ne pouvait être qu'un chrétien, qu'il demeurât dans l'Inde ou à Athènes, à Rome ou à Chanaan; que ce fût un bon gentil (et il y en a dans le Talmud) ou que ce fût un méchant. Aussitôt il le baptisait, et, le baptisant suivant sa fantaisie, en faisait un Égyptien, un Araméen, un Amalécite, un Arabe, un nègre, quelquefois un peuple entier. Nous parlons très-sérieusement. Tout cela se trouve dans nos dernières éditions. Une fois ou deux, on a essayé de purger le texte de ses taches les plus saillantes, mais sans succès.

§ VII.

Commentaires et résumés.

Dans cette esquisse rapide nous ne pouvons qu'effleurer les questions en quelques paragraphes, tandis que chacune d'elles formerait seule un travail, si nous pouvions approfondir les sujets et les épuiser. Ainsi nous avons à peine mentionné en passant les divers abrégés du Talmud, et il nous a été encore moins permis d'aborder ici la vaste nomenclature des travaux qui constituent la littérature talmudique; ils sont innombrables, et l'on n'a jamais pu, par cette raison, en dresser une liste bien complète. Ce sont, en dehors des traités d'exégèse biblique, des œuvres de casuistique sans bornes, dont nous voudrions au moins donner une idée.

« On ne se rend peut-être pas assez compte de l'œuvre gigantesque suscitée par le Talmud, et de l'immensité du travail auquel se sont livrés les rabbins, malgré toutes les cruelles incertitudes qui enveloppaient leur existence. Après qu'il eut dit le dernier mot sur l'interprétation de la Tôrâ, après qu'il eut exposé toutes les discussions auxquelles le texte sacré avait donné lieu, ainsi que toutes les lois traditionnelles et les règles établies par les rabbins de la Palestine et de la Babylonie jusqu'au ve siècle de l'ère chrétienne, le Talmud à son tour fut mis sur le métier, et devint le sujet d'une nouvelle série de commentaires, où la finesse de l'observation, la justesse de l'analyse ne laissent rien à désirer[1].

« Les rabbins du moyen âge eurent une ambition très-belle et très-noble, c'était de ne pas laisser subsister d'incertitude sur aucun des points de la partie halachique du Talmud. Ils se mirent courageusement à l'œuvre, et nous doutons fortement que la patience si vantée des bénédictins puisse se comparer à celle que durent déployer quelques-uns de nos rabbins, qui seuls et isolés ont essayé de codifier le corps entier du Talmud.

« Pour ne citer que les principaux et les plus connus, nous avons

[1] *Archives*, *l. c.* p. 696.

d'abord *Al-Fazi*, qui le premier a fait un résumé du Talmud et a eu le courage d'élaguer du texte tout ce qui ne se lie pas étroitement à la discussion. Puis vient Maïmonides, qui, avec son *Yad ha-ḥazaka*, nous donne un véritable code embrassant toutes les matières, la morale, le culte et la jurisprudence : esprit élevé dont il est inutile de faire l'éloge, mais qui, en raison même de son élévation, s'occupe peu des contradictions où il tombe en traitant les détails infinis d'une législation très-compliquée. Puis vient *Ascheri*, dialecticien très-puissant, qui sait habilement fondre dans l'argumentation talmudique les interprétations de Raschi et les observations des *tossaphistes*. Son fils lui succède et fait un nouvel essai de codification, dans lequel les opinions d'Ascheri occupent naturellement une grande place. Enfin Jos. Karo, après avoir analysé et résumé les opinions émises par tous ses prédécesseurs, nous donne le *Schoulchan-Aroukh*, adopté par l'universalité des Israélites comme code de religion. »

Pendant ces périodes successives de codification, d'autres œuvres sont rédigées; elles retracent sous forme de *questions et réponses* les études auxquelles se sont livrés les successeurs du Talmud pendant un long espace de temps. On traite les matières les plus compliquées et les plus bizarres, et l'on résout des problèmes servant à répondre à des hypothèses qui ne se présenteront peut-être jamais [1]. Les auteurs s'inquiètent à peine de l'admissibilité de leurs suppositions, et ils s'évertuent à discuter très-profondément les détails les plus minutieux d'une cérémonie quelconque. Ils échangent, par exemple, leurs idées sur la possibilité d'admettre, à titre régulier, un sacrifice accompli dans une circonstance donnée et contrairement aux règles prescrites, et ils agitent la question de savoir si ce sacrifice peut être considéré comme valable, quoique depuis la ruine de Jérusalem cette étude n'offre plus qu'un intérêt théorique. Autre exemple : si l'on transgresse involontairement telle ou telle défense biblique, que faire? Est-on passible de la verge ou des coups

[1] Voir notre Introduction au *Maassé Nissim* (édition hébr. arabe de la Casuistique d'Abr. Maïmonides), p. 11.

de lanière, ou de l'accomplissement d'un sacrifice de péché, ou de l'amende, ou de la mise en anathème, etc.? Nous nous contenterions d'imposer à ce pécheur peu coupable l'obligation de manifester le regret, le repentir, la contrition sincère. C'est là la solution pratique. Mais nos docteurs du moyen âge ne s'en contentent pas, et se plaçant au point de vue scolastique, ils déploient dans la discussion de ces sujets un concours d'érudition et de perspicacité (*pilpoul*) dont on ne se fait pas une idée si on ne l'a pas examinée de près, et qui dérouterait un savant de premier ordre, s'il n'avait été habitué à ce genre de travaux dès son enfance, comme le sont la plupart des talmudistes polonais. De bonne heure on les accoutume à ces études spéciales, qui enrichissent la mémoire sans la surcharger; mais elles agrandissent le cercle de l'imagination jusqu'à autoriser l'admission des cas les plus méticuleux, et fortifient largement l'intelligence sagace, au risque de la rendre aiguë. En revanche, l'esprit, une fois appliqué et attaché à ces études, s'y plaît et s'y délecte avec une joie ineffable, au point que l'homme oublie la vie matérielle avec ses heures de désespoir; que l'adversité vienne, elle ne l'inquiète guère! Un asile est ouvert devant lui et l'accapare à un tel point, que le malheur semble ne pas pouvoir pénétrer jusque-là. On s'élance dans une controverse qui, pour nous autres gens aussi indifférents qu'ignorants, peut paraître puérile, mais qui, pour ces hommes initiés aux moindres secrets de la déduction et de l'intuition, représente la vie dans ce qu'elle a de plus noble : la supériorité de l'intelligence.

Aussi bien n'est-ce pas à cette insouciance des choses terrestres qu'Israël doit son existence miraculeuse? N'est-ce pas grâce à elle que nous avons pu subsister pendant les siècles de la persécution, et que nous avons pu nous maintenir intacts, nous et notre croyance, au milieu des barbares?

Mais si les uns ont résumé la partie législative que leurs successeurs ont discutée et développée, d'autres se sont appliqués à faire connaître la partie légendaire et exégétique qu'ils ont expliquée par des commentaires étendus et à l'aide des procédés d'herméneutique.

Sous le sens littéral et emblématique des légendes talmudiques se trouvent cachées des doctrines mystérieuses, et l'on peut dire qu'il n'est aucun procédé kabbalistique dont le Talmud ne fasse pas usage ou au moins mention. R. Éléazar fixa trente-deux règles agadiques, que l'on peut réduire à treize, savoir :

1° Le *Notarikon,* ou procédé de décomposition à l'aide duquel on forme des mots par chaque lettre d'un mot[1]. Par la même règle on divise un mot en deux.

2° Transposition des lettres pour former d'autres mots.

3° Addition de la valeur numérique des lettres d'un ou de plusieurs mots (גמטריא, appellation empruntée au mot grec γεωμετρία) pour y substituer un ou plusieurs autres mots, dont la valeur numérique est la même.

4° La forme des lettres. Par exemple, le Pentateuque commence par ב, lettre formée de 3 traits, ce qui équivaut à 3 ו. Or le caractère ו, écrit en toutes lettres ואו, vaut 13, valeur du mot אחד, *un;* donc $3 \times 13 = 39$, valeur des mots יהוה אחד *Jehova un.*

5° Combinaison entre le commencement, le milieu et la fin des mots. Par ce procédé, on combine ensemble ou les initiales de plusieurs mots, ou les médiales, ou les finales, pour en former des mots nouveaux; ce procédé ressort naturellement du premier; il recompose les mots comme le premier les décompose.

6° Substitution d'une lettre à une autre, au moyen d'alphabets composés par l'ordre inverse ou transposés : תשרק ou את בש. Il en résultait que les lettres perdaient par transmutation leur valeur propre pour en adopter une étrangère, de même que les mots perdaient leur signification primitive pour en prendre une autre qui n'était connue qu'aux adeptes. Déjà l'interprète chaldéen de la Bible, Jonathan, fils d'Uziel, a fait usage de ce procédé[2].

7° Présence de la voyelle pleine ou son absence. Un mot comme celui de Dieu, *Eloah,* s'écrit tantôt avec la voyelle mère (*matre lec-*

[1] Babli, traité *Schabbath,* fol. 104[a] et 105[b].

[2] Babli, tr. *Synhédrin,* fol. 22[a]; tr. *Soucca,* fol. 57[b], et Midrasch Rabba sur les Nombres, XVII.

tionis), tantôt sans elle; le Talmud prévient à cet égard que le texte et la lecture traditionnelle ont chacun leur raison [1].

8° Alinéas. Parfois on trouve dans la Bible des passages séparés (alinéa), quand le sens les voudrait réunis, ou à l'inverse, comme il y a parfois des lettres finales au milieu des mots et des non-finales lorsqu'il en faudrait [2].

9° Une lecture en désaccord avec le texte. Il y a des mots qui sont dans le texte et qui disparaissent à la lecture; il y en a d'autres qui ne se trouvent pas dans le texte et qu'on ajoute dans la lecture; par exemple, II Samuel, VIII, 3, et II Rois, V, 18. (Voy. *Nedarim*, 37[b].)

10° Grandes et petites lettres. Parfois on trouve des lettres dont la dimension est trop grande ou trop petite par rapport à celles qui les accompagnent (Genèse, II, 2; Deutéronome, VI, 5); d'autres fois on trouve des lettres suspendues, comme Juges, XVIII, 30. (Voy. Tal. Jérus. traité *Berakhôth*, p. 152; tr. *Meghillâ*, I, § 9, et Babli, tr. *Kidouschin*, fol. 30[a].)

11° La permutation des lettres. (Voy. *Moëd Katon*, fol. 2[b].)

12° La ponctuation proprement dite. Ainsi le nom ineffable quadrilitère יהוה est ponctué ordinairement de façon à être lu *Jehova*, et quelquefois de façon à être lu *Élohim* (Deutéronome, III, 24). On trouve aussi, comme dans la Genèse (XVIII, 9), des points d'attention qui ne sont pas des voyelles. (Voy. *Nedarîm*, 37[b]; *Pesaḥîm*, 21[b].)

13° Les accents toniques. Parfois on trouve des accents disjonctifs où le sens exigerait des conjonctifs, et *vice versa*. (Voir *ibid.* et *Haghigâ*, 6[b].)

On voit donc que, si le champ de l'interprétation est vaste, il a sa raison d'être, et qu'il se fonde sur des règles fixes. Elles forment le pendant des treize règles de logique et de déduction établies par R. Ismaël pour la législation : elles servent à expliquer et à justifier des passages midraschiques dont le sens nous échapperait

[1] Tr. *Kiddouschin*, fol. 15[b]; *Pesahim*, fol. 36[b]; *Soucca*, fol. 6[b].

[2] Tr. *Schabbâth*, fol. 103[b]; tr. *Meghilla*, fol. 2[b], et *Synhédrin*, fol. 94[a].

sans elles, et ceux qui ne les ont pas consultées, par ignorance ou par malveillance, ont porté de faux jugements contre le Talmud. Grâce à ces règles, l'explication devient possible.

§ VIII.

Premier projet de traduction en France.

S'il est vrai, comme le dit la légende singulière du *Siffri*[1], que la Tôrâ, loi écrite ou orale, a été promulguée sur le Sinaï en quatre langues : en hébreu, en chaldéen, en arabe et en latin, pourquoi ne pourrions-nous pas la lire en français? C'est une vérité qui a été maintes fois admise et sur le point d'être exécutée. Ainsi, bien avant que Buxtorf en eût formulé le vœu, le khalife de Cordoue, Haschem II, chargea le rabbin Joseph, Espagnol du xe siècle, d'en donner une traduction arabe; cette version est malheureusement perdue.

Depuis lors la Mischnâ a été traduite en latin[2] par Surenhusius, et en allemand par le chapelain J. J. Rabe[3]. Mais doit-on s'en tenir là? «Combien de fois, disait dernièrement le pasteur Réville[4], les théologiens chrétiens n'ont-ils pas demandé aux savants juifs un ouvrage spécial résumant le Talmud dans tout ce qu'il a d'essentiel! La réponse est d'ordinaire qu'une telle œuvre est inexécutable, et les rares essais tentés pour satisfaire à ce vœu si simple sont plutôt de nature à confirmer qu'à affaiblir cette opinion[5]. D'ailleurs l'idée d'*essentiel* n'est pas talmudique. Au point de vue de ses au-

[1] Commentaire midraschique sur le Deutéronome, xxxiii, 2 (édit. Friedmann, fol. 142b).

[2] Amsterdam, 3 vol. in-4°, 1698-1703.

[3] Onolzbach et Ansbach, 1re à 6e partie, in-4°, 1760-1763.

[4] *Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre 1867, p. 131.

[5] En dehors de la Mischnâ, part minime et très-facile, on n'a traduit en latin que quelques traités fort courts de jurisprudence, et le docteur Pinner a fait une traduction allemande (qui laisse beaucoup à désirer) du premier volume de la série du Talmud Babli, qui est la seconde par ordre chronologique; malgré le patronage de l'empereur Nicolas Ier, il n'est pas allé plus loin et il n'a pu commencer par le Talmud de Jérusalem, faute d'un bon concours littéraire dont nous parlons plus loin.

teurs, rien n'est accessoire.» Il faut donc essayer de donner une traduction textuelle.

Dès 1832, le célèbre traducteur de la Bible, feu M. S. Cahen, annonçait un tel projet dans sa préface au *Lévitique* (t. III); il se proposait «de donner en entier le texte de la Mischnâ, écrit dans un idiome aussi beau, aussi simple, mais plus flexible et plus riche que la langue hébraïque. Quant au Talmud proprement dit, ou la Guemarâ, il avait l'intention d'en publier seulement par extraits ce qu'elle offre de plus intéressant, et, en substance, ces épineuses discussions, débattues dans un style serré, obscur, difficultueux, sous des formes verbales qui échappent à toute loi de la syntaxe, de l'orthographe, etc. enfin avec cette anarchie grammaticale qui est un cachet si particulier à l'idiome né dans la religion babylonienne, et parlé par les Asché et les Rebina, ces derniers anneaux de la chaîne traditionnelle talmudique.» On verra jusqu'à quel point nous avons adopté cette méthode, et en quoi la nôtre diffère de celle-ci. Ce qu'il importe seulement de constater de suite, c'est que l'idée a été émise et qu'elle a failli réussir. Cela ne nous étonne pas. A titre de Français, nous devons au Talmud, plus que tous les autres peuples, des témoignages de respect et de sympathie. D'abord c'est à Paris qu'il fut, pour la première fois, jeté dans les flammes par ordre du pape Innocent IV, en 1244. C'est un titre de noblesse irrécusable. Puis la plupart des tossafistes ou glossateurs sont de l'Ile-de-France, et l'on possède encore un monument qui atteste la vivacité des études talmudiques dans ce pays au XIVe siècle. C'est de Paris qu'est daté le plus beau manuscrit du Talmud, le seul complet, qui se trouve maintenant conservé à Munich[1]. Il a été écrit l'an 5103 du monde (1343), pour un parent de Simon de Sens. Ne sont-ce pas là des droits légitimes et incontestables à notre attention spéciale?

Un peu plus tard, en 1841, ce même projet, sur lequel on avait mûrement réfléchi, est sur le point d'entrer de nouveau dans une

[1] Voir ci-dessus le paragraphe VI relatif aux manuscrits.

voie pratique, celle de l'exécution immédiate. Un comité de rédaction, composé de six membres, avait été formé, et leurs noms font autorité en notre faveur, puisqu'ils ont admis la possibilité d'exécuter un tel projet. Ce furent : MM. S. Cahen, directeur des *Archives israélites,* Albert Cohn, J. Derenbourg, S. Munk, Ph. Sander et O. Terquem. Sur ces six membres, trois ne sont plus. Les survivants ont, d'ailleurs, enrichi la littérature hébraïque par d'autres œuvres.

En outre, il y avait eu un *fondateur* ou patron de l'œuvre, feu M. Singer, qui fit imprimer à ses frais un prospectus; par cette publication il s'engageait pour une assez forte somme, et il faisait connaître son projet au public, qu'il invitait à prendre une part active à son entreprise littéraire. Ce prospectus, tiré à mille exemplaires, devait être distribué dans toute la France; il montrait le plan de l'œuvre, les conditions de publication, le format (in-4°) et le mode de distribution du travail de traduction. Le spécimen qui y était joint en donnait une idée très-exacte et en même temps très-satisfaisante. Il survint malheureusement un désaccord entre l'homme de finance et l'homme de lettres, entre celui qui devait avancer les fonds nécessaires à l'impression du travail et ceux qui étaient chargés de le rédiger. Faute d'entente sur l'interprétation d'un mot, la portée et les attributions d'un fondateur, le projet resta à l'état de projet, et il n'y fut plus donné suite pour une cause pécuniaire. Il appartenait à nos jours d'éloigner un tel obstacle, qui n'a plus lieu d'être, dès que les autres difficultés peuvent être surmontées. Cet obstacle étant écarté, il est juste de voir une à une quelles objections sont faites à notre tentative et de les examiner de près, afin de les réduire à leur juste valeur.

§ IX.

Langage.

Quelles sont les deux difficultés le plus communément mises en avant à l'encontre d'un essai de traduction du Talmud? Le langage et la longueur; elles sont pour ainsi dire matérielles, et, dès lors, cette qualification même implique leur solution.

On a souvent opposé à cette entreprise les difficultés qu'offre l'idiome du Talmud et des matières qui y sont traitées. Mais ces objections ne supportent pas un examen sérieux, comme le disait l'auteur du projet en 1841; car il est évident que l'on doit pouvoir exprimer ce que l'on conçoit nettement. Nous possédons en Europe bien plus de talmudistes que d'arabisants, d'indianistes et de sinologues, dont le nombre est assez restreint; et pourtant ce petit nombre d'orientalistes nous a enrichis de la traduction du Coran, des lois de Manou, de quelques œuvres de Confucius, etc., quoique les idiomes dans lesquels celles-ci sont écrites soient plus difficiles à aborder et présentent plus d'obstacles que l'idiome araméo-chaldéen du Talmud. La religion biblique devra-t-elle, sous ce rapport, céder le pas au culte de Bouddha et aux fables des Védas?

La difficulté de rendre les idées du Talmud présente un obstacle encore moindre, et la tâche semble encore plus facile, lorsqu'on doit se servir de la langue qui offre la clarté par excellence. Comment, celle qui a suffi à un Descartes, à un Leibnitz, à un Malebranche, à un La Fontaine, à un Montesquieu, à un Rousseau, à un Voltaire, ne suffirait-elle pas à exprimer des idées, quels qu'en soient la forme et le contenu, la profondeur ou la naïveté, la simplicité ou la complication, la justesse ou l'étrangeté? Nous ne voulons pas nous dissimuler, il est vrai, que ce genre de traduction offre des difficultés particulières plutôt logiques que littéraires. Les discussions talmudiques sont extrêmement enchevêtrées, et souvent indiquées avec la concision d'un simple sommaire. Le traducteur aura donc à faire des divisions, des coupures, à indiquer des points de repère qui puissent servir au lecteur à retrouver le fil que le texte abandonne et reprend jusqu'à dix fois de suite, sans ordre ni plan [1]. Même certaines questions peu graves ou insolubles restent sans solution.

Certes l'œuvre comporte quelques difficultés; nous ne les cachons pas; par conséquent, nous n'avons pas la prétention de la

[1] Ainsi il faudra parfois, après une longue question, mettre une *r* (réponse) dans l'intérêt de la clarté.

rendre populaire. Mais on nous accordera qu'il est permis de la destiner à un public d'élite, qui saura tenir compte de nos efforts.

En ce qui concerne encore la partie linguistique ou philologique de ce travail, il est bon d'ajouter que c'est le devoir du traducteur de prendre note des diverses variantes du texte. Il manque encore des travaux préliminaires, comme les notes diverses de Schorr, de Lœw, de Fränkel, etc. suffisants au point de vue grammatical et nécessaires à la bonne interprétation des sujets d'archéologie et d'histoire naturelle; sans leur secours, le texte ne saurait être bien compris. Les plus grands commentateurs ont touché à ces points et les ont pris en considération; ils ont pourtant la plupart des fois exercé spécialement leur admirable perspicacité plutôt sur l'accord intime des lois que sur l'explication des sujets, et leurs paraphrases ont besoin à leur tour d'être expliquées. C'est qu'elles sont écrites dans un style diffus, qui exige une initiation préalable. Mais lorsqu'il s'agit d'exprimer chaque passage isolément, il va sans dire qu'il faut sans cesse porter son attention sur l'ensemble. La Mischnâ s'exprime d'une manière elliptique, et elle n'indique ce qu'elle a à dire que très-brièvement, parce qu'elle suppose d'abord que le lecteur en connaît le sens intime, d'après l'ensemble qui forme un tout complet. Elle suppose ensuite qu'on est bien au courant de la législation mosaïque; aussi nous permettons-nous la recommandation d'avoir toujours recours au texte soit de la Bible, soit des rituels, que nous pouvons seulement indiquer.

Sans être trop strictement littérale, comme la version latine de la Mischnâ par Surenhusius, notre version le sera autant que possible; car ce n'est pas ici une œuvre de style, mais une sorte d'imitation du langage talmudique qu'on cherchera à exprimer. Ce n'est pas à dire qu'on suivra servilement le texte, au point de reproduire les répétitions inutiles de mots ou de phrases. Les langues modernes permettent d'éviter ces inconvénients à l'aide des pronoms, des adjectifs, des relatifs ou d'autres locutions, de même qu'il faudra remédier aux nombreux passages elliptiques et pallier ces défauts. Ainsi il y aura un commentaire bref, où l'on expliquera tantôt les allu-

sions incomplètes, tantôt les jeux de mots intraduisibles, tantôt les passages obscurs ou trop concis, au moyen d'intercalations faites entre parenthèses. Les observations seules seront faites en note, de façon à n'être ni accumulées, ni gênantes pour le texte. C'est, en un mot, le système de notre regretté maître, feu S. Munk, d'illustre mémoire.

Pour préciser, citons un exemple frappant de la concision du langage talmudique, spécimen qui constitue plus qu'une ellipse. Dans une discussion, et après la réponse faite à l'argumentation d'un adversaire, se trouve ce terme isolé : האש. Ce mot ne nous a nullement paru clair, et même, nous l'avouons, il nous a arrêté au premier abord. Pour rendre ce seul mot, qui littéralement serait traduit par *feu*, il nous a semblé indispensable d'avoir recours à la périphrase suivante : « Voilà qui détermine l'origine des mélanges hétérogènes; mais pourquoi dire que le feu n'a pas été formé lors de la création de l'univers? » Et encore cette circonlocution n'est-elle intelligible qu'à l'aide du contexte auquel nous renvoyons[1].

Qu'on nous permette encore un exemple, plus facile à comprendre, mais également concluant. Dans le même traité selon le Talmud de Babylone (fol. 7^{b}), se trouve à peu près, dans les mêmes circonstances, le nom *Ruben*, représentant seul aussi une idée complexe. Il a fallu traduire ce nom ainsi : « Le premier-né de Jacob fut appelé Ruben. » Ces deux échantillons peuvent suffire pour faire connaître cette manière de parler habituelle aux Orientaux, qui sont accoutumés à dire peu et à résumer plusieurs idées en un mot.

De même il a fallu le plus souvent traduire des versets, non d'après leur sens réel, mais d'après l'idée ou la métaphore que le Talmud y rattache, soit en déplaçant l'ordre des mots, soit en les détournant de leur acception naturelle. Nous ne pouvons que rappeler ce que disait Artaud (traduction de Sophocle, préface, page 5) :

[1] Chap. VIII, dernier paragraphe, p. 145.

« Il est une tentation assez fréquente à laquelle le traducteur est forcé de résister, c'est d'adoucir quelques nuances trop heurtées, d'atténuer la brutalité de certains sentiments qui choquent nos habitudes et nos idées modernes. Il doit se tenir en garde contre ce penchant, sous peine de substituer une image de convention à une image fidèle. Il n'est pas chargé de corriger son auteur et de le rendre irréprochable, ni de le travestir à la mode changeante des convenances locales. A la vérité, cette exactitude scrupuleuse qu'on exige aujourd'hui impose une tâche délicate et quelquefois très-difficile... Il est un écueil en sens contraire qui ne paraît pas moins à craindre. Prenons garde de murer l'esprit du poëte à force d'exactitude littérale. Parfois il est nécessaire d'expliquer, de compléter ce que les mots du texte ne font qu'indiquer. »

Il ne s'agit donc pas de traduire les mots seuls, sous peine de ne pas en rendre la pensée et de commettre des contre-sens. Il faut traduire le texte un peu librement, sans que les explications s'étendent toutefois au delà des limites les plus essentielles.

Cependant il restera encore bien des points obscurs, tant que l'ouvrage ne sera pas entièrement publié et lu, parce que toutes ses parties se tiennent par les renvois. En outre, il faut connaître à fond l'origine historique et la formation de ce grand recueil, l'âge de ses divers auteurs, son mode d'enseignement, ses procédés, son langage, son style, ses tournures de phrases; à cela il faut ajouter les connaissances des produits du pays, des occupations du peuple, l'agriculture, le jardinage, les métiers et les professions, les sciences, les relations commerciales, les mœurs et les coutumes, l'intérieur des maisons, les habitations, le costume, sans compter les citations faites en passant dans le domaine de la nature, de la géographie, de l'ethnographie, pour pouvoir se rendre compte de chaque détail.

Le Talmud nous offre, en réalité, un tableau parfait des habitudes cosmopolites et du luxe des derniers jours de Rome, tableau qui ne se répète que chez un petit nombre d'écrivains de l'école classique et postérieure. On trouve mentionnés dans la Mischnâ le

poisson espagnol[1], les pommes de Crète[2], le fromage de Bithynie[3], les lentilles et les fèves d'Égypte[4], les citrouilles de la Grèce[5], le vin d'Italie[6], la bière de la Médie[7], le zyphus égyptien[8]; on importait les vêtements de Péluse et de l'Inde[9], des chemises de la Cilicie et des voiles de l'Arabie[10]. Ces détails ont été remarqués, à juste titre, par un savant philologue attaché au *British Museum* de Londres, M. Emmanuel Deutsch, le célèbre auteur d'une étude analytique sur le Talmud[11]. Donc, pour bien faire et pour être certain de traduire exactement chaque terme technique, il faudrait posséder de nombreuses branches des sciences naturelles, qui nous sont en grande partie étrangères.

Le lecteur se transportera par le souvenir aux descriptions de ses classiques grecs et romains, qui lui expliqueront maint usage en apparence incompréhensible; il aura recours aux sources et documents des Syriens et des Arabes, dont les habitudes lui serviront de terme de comparaison.

En somme, on s'est efforcé de traduire aussi bien que possible; mais il ne faut pas oublier que c'est le premier essai de traduction du Talmud qui se présente au public, et qu'une œuvre sans antécédents est nécessairement imparfaite. Voilà pour le premier point.

§ X.

Étendue et plan du présent travail.

La longueur du texte, quelque réelle qu'elle soit, n'est pas non plus faite pour nous décourager; et, depuis qu'on a vu publier

[1] Talmud Babli, traité *Schabbath* (ch. XXII, § 2), fol. 145[b].
[2] Tr. *Menaḥoth*, fol. 28[b].
[3] Traité *Aboda Zara* (II, § 4), fol. 29[b].
[4] Mischnâ, 6[e] partie, tr. *Kélim*, XVII, § 8.
[5] Misc. 1[re] partie, tr. *Kilayim*, I, § 2.
[6] Talmud, tr. *Synhédrin* (ch. VIII, § 2), fol. 70[a].
[7] Tr. *Pesaḥim* (III, § 1), fol. 42[a].
[8] *Ibidem*, même paragraphe.
[9] Tr. *Yômâ* (III, § 7), fol. 34[b].
[10] Mischnâ, tr. *Kelim*, ch. XXIX, § 1.
[11] C'est à son obligeance que nous sommes redevable des indications talmudiques précédentes.

en moins d'une génération plusieurs collections volumineuses et les encyclopédies les plus compactes, il n'est plus permis de se laisser détourner par le souci de la grandeur ou de l'étendue d'une œuvre. Nous en sommes d'autant plus convaincu, que nous avons vu mener avec succès (sauf un malheur) et sur une plus grande échelle encore, la publication d'une collection religieuse intitulée : « *Cours complet de patrologie,* ou Bibliothèque universelle des pères de l'Église. » Cette masse de textes grecs et latins a été publiée par M. l'abbé Migne seul, et forme deux parties : l'une latine, de 222 volumes publiés en onze ans, soit plus de 20 volumes par an; l'autre grecque, de 162 volumes, parus en neuf ans, soit 18 volumes par an. Total, 384 volumes (in-4°).

Nous sommes bien loin de vouloir en faire autant. Voici notre plan : pour le moment, nous ne nous permettons de constater que ce qui est réalisé, à savoir le traité *Berakhôth,* selon l'école dite de Jérusalem et selon celle de Babylone, formant un tout bien distinct et bien séparé du reste. Ce traité porte, dans la seconde école, le même titre que dans la première; il discute sous une autre forme et avec d'autres développements les mêmes questions et le même texte mischnique; ce sera un sujet de comparaison qui ne sera pas inutile pour une étude de l'ensemble.

Quant à l'avenir, si Dieu nous prête vie, nous espérons continuer la traduction du Talmud de Jérusalem, parce qu'il forme la série la plus intéressante, et qu'il est le premier par ordre de date. Le Talmud de Babylone est plus connu, mieux écrit et mieux étudié, parce qu'il renferme plus de casuistique et de scolastique (*pilpoul*), et il eût été beaucoup plus aisé pour notre travail de lui donner la priorité. Nons n'avons pas hésité à sacrifier ces considérations de facilité, d'allégement de peine, par égard pour l'intérêt qu'offre la matière du Talmud de Jérusalem, précisément parce qu'il est moins connu et moins étudié. Son dialecte est bien plus corrompu[1] et bien plus écourté que celui du Babylonien; mais il

[1] Renan, *Histoire des langues sémitiques,* III, I, p. 233 (4e édition).

offre un aspect plus primitif, un plus grand nombre de documents originaux, qui méritent l'attention et inspirent plus qu'une vaine curiosité[1]. Et, chose singulière, le Talmud Babli porte lui-même des sentences en sa défaveur, comparativement au Jérusalémite[2]. En outre, nous nous sommes laissé guider dans ce choix par l'étendue relative des textes; on pourrait terminer cette série en une douzaine de volumes, tandis que la série babylonienne, pour être traduite textuellement, en exigerait environ cinq fois autant.

A cette tâche ainsi réduite nous ne prétendons pas suffire seul; tout en nous réservant, comme pour le présent traité, la plus forte part du travail tant littéraire que matériel, nous n'avons pas voulu compter sur nos forces isolées et de peu de valeur. La vie de l'homme est courte, et l'œuvre immense. Pour que notre faible travail ne soit pas interrompu en cas d'accident, nous nous sommes associé un certain nombre de gens compétents, rabbins ou philologues, qui, ayant été mis au courant de la matière dès leur enfance, sont à même de rendre des services éminents à la future publication[3].

Chacun de nos collaborateurs signe la section traduite par lui; il lui en revient une part méritée d'honneur, de même qu'il assume sur lui une part égale de responsabilité. Il n'est pour cela solidaire ni en bien, ni en mal, du travail accompli par son voisin à l'égard du chapitre précédent ou suivant, comme dans nos collections modernes les auteurs aux nuances les plus diverses écrivent et signent des articles les uns à côté des autres.

Or, c'est justement par une telle distribution du travail qu'il nous est permis d'espérer de le voir mener à bonne fin. Le principe indispensable de l'association une fois admis, il s'agissait de

[1] M. Michel Weil confirme ce que nous disons ici par ces paroles: «Les savants rabbins d'Allemagne, nos maîtres en science théologique, l'ont parfaitement compris, et, dans leurs récents travaux de critique et d'histoire, ils se sont appuyés avec raison sur le texte du Talmud ierouschalmi.» (*Le Judaïsme*, etc. t. I, p. 119.)

[2] Voir *Baba Metsia'*, fol. 85[a]; *Synhédrin*, fol. 24[a], et ce même volume, II, § 7, p. 63.

[3] Signalons à côté d'eux un jeune savant polonais, M. Bankowski.

choisir entre deux procédés : ou la traduction de chaque volume en entier par une seule personne, ou la coopération de plusieurs personnes s'adonnant au même volume et traduisant chacune un chapitre spécial. Ce dernier mode nous a paru préférable; au risque de nuire à l'homogénéité, plusieurs collaborateurs peuvent rédiger simultanément des chapitres qui ne se tiennent guère et dont le lien est éventuel, de la même façon qu'un journal se compose d'autant d'articles qu'il y a de places libres. C'est ensuite le devoir du directeur de leur donner l'uniformité du cadre. Ce procédé de division offre encore un autre avantage dont nous devons tenir grand compte, celui d'une économie notable de temps. La traduction d'un seul chapitre, par cela même qu'elle exige moins de temps, n'effraye plus et devient plus abordable qu'un traité entier; et nous pourrions arriver ainsi, si le public nous encourageait, à lui offrir un ou deux volumes par an, c'est-à-dire en moins de temps qu'il n'en faudrait au travailleur le plus assidu pour en rédiger à peine la moitié d'un.

D'après cette méthode, plusieurs rabbins reviseraient par le système de la réciprocité la part du travail de chaque collaborateur. Les observations qui naîtraient de ces conférences profiteraient à l'œuvre et permettraient d'élaguer les erreurs qui auraient été remarquées. — Mais n'anticipons pas sur l'avenir, lorsqu'il n'y a encore que peu de fait.

Il y avait certes un procédé rapide pour n'offrir du Talmud que ce qui comporte un intérêt permanent et qu'on nous a parfois engagé à suivre : c'était de relever et d'extraire tous les passages historiques ou légendaires, à l'exclusion de tout le reste. Mais notre but n'eût pas été complétement atteint, et l'on pouvait nous accuser d'avoir éliminé par un choix partial ce qui offre un désavantage. La présente version, au contraire, n'aspire à d'autre titre qu'à celui d'être complète et d'offrir aux orientalistes et aux théologiens des facilités pour leurs recherches. Si dans un auteur on voit mentionné un chapitre, un paragraphe ou un numéro de ce texte, on le trouvera ici très-aisément. La Mischnâ a été imprimée en plus gros caractères

que le texte talmudique, et elle a été pourvue, lorsqu'il y avait lieu, de numéros doubles : le premier représente les subdivisions du Talmud; le second, placé entre parenthèses, indique celles des éditions de la Mischnâ. Enfin, outre l'indication des versets bibliques et des renvois aux passages semblables d'autres parties du Talmud[1], nous avons cru rendre service en publiant à la fin plusieurs tables. Elles sont au nombre de trois, savoir :

1° Une table des matières par ordre alphabétique;

2° Un index des noms propres et lieux géographiques;

3° Une concordance des versets bibliques, selon l'ordre de la Bible.

Voilà les éléments nécessaires à une enquête de détails disposés de telle façon, que pour la première fois ils deviennent accessibles à chacun. Et désormais, dirons-nous avec l'abbé Chiarini (précisément pour rejeter ses calomnies), on pourra comparer les citations faites de cette partie du Talmud avec le texte primitif, afin de s'assurer si elles sont fidèles et fidèlement appliquées.

§ XI.

La doctrine et son enseignement.

On aura lu plus haut[2] comment les hésitations venant de notre propre mouvement ont été surmontées. Mais, au dehors, les calomniateurs d'Israël l'accusaient de ne pas vouloir publier une traduction du Talmud, sous prétexte que nous éprouvions la crainte de dévoiler certains mystères à l'usage de notre communion, et que nous n'avions pas le courage de faire connaître au public les passages répréhensibles de ce vaste recueil. Pour nous défendre contre ce reproche, laissons la parole à un avocat israélite[3], qui s'est déjà exprimé à ce sujet en des termes concluants, et dont nous reproduisons ici toute l'argumentation :

[1] Pour la série Babli on a indiqué le folio et le côté, invariables dans chaque édition, et pour la série de Jérusalem, le chapitre et le paragraphe. — [2] § III, p. XV. — [3] *Vérité,* etc. t. VI, p. 603 et suiv.

« Un livre qui pose en principe que tous les justes, à quelque religion qu'ils appartiennent, ont droit aux récompenses du monde à venir, à l'égal des Israélites[1]; qui déclare que les œuvres sont, partout et pour tous, au-dessus de la foi[2]; qui rappelle aux hommes leur origine commune, et leur ordonne, dès lors, de s'aimer comme des frères[3]; qui fait du dogme de l'unité de Dieu la base et la loi de l'unité du genre humain et de la réunion future de tous les hommes dans une même croyance; qui proclame que, ce monde n'étant que l'*antichambre* du monde futur, il faut se préparer en ce lieu de passage, avant de pénétrer dans le palais éternel[4]; qui ne cesse de prescrire le dévouement, l'abnégation, l'humilité, le dégagement des intérêts égoïstes, qui exhorte sans cesse l'homme au travail, à la recherche du progrès, à l'amélioration de l'âme et du corps, à la patience dans le malheur, à l'espérance dans la souffrance physique ou morale; un livre où se trouvent presque à chaque page ces beaux principes de vertu peut être cité avec orgueil par ceux qui le possèdent et honore ceux dont il exprime et conserve l'enseignement.

« Maintenant, qu'il y ait dans le Talmud quelques passages où l'indignation des opprimés et des vaincus pendant une lutte de près de deux siècles contre les peuples païens éclate avec violence, qui pourra s'en étonner? Est-ce que, chrétiens et juifs, nous admirons moins la morale de la Bible, parce qu'en certains endroits le livre saint prononce contre les ennemis des Hébreux des paroles de vengeance, de haine et d'extermination? Est-ce que l'expression furieuse qui termine le beau chant patriotique des Juifs captifs auprès des fleuves de Babylone a empêché l'Église chrétienne d'en faire un des morceaux les plus solennels de sa liturgie[5]? Il faut comprendre et excuser les faiblesses humaines. Les Hébreux, en face

[1] Traité *Synhédrin,* fol. 105.

[2] *Kiddouschim,* fol. 39^b.

[3] Midrasch, *Bereschith Rabba,* section XXIV.

[4] Traité *Pirké Abôth,* IV, § 21.

[5] On sait que ce magnifique psaume se termine par cette imprécation : « Heureux qui saisira tes enfants et les brisera contre la pierre. »

d'ennemis acharnés qui profanaient le temple de l'Éternel, qui les poursuivaient avec une rage croissante, qui se liguaient sans cesse pour les anéantir, ont répondu souvent à la violence par la violence; ils ont maudit leurs bourreaux; ils ont crié vengeance contre leurs oppresseurs. Le Talmud, qui a eu pour but de recueillir indistinctement tout ce qui a été écrit, tout ce qui a été pensé, tout ce qui a été exprimé en Israël pendant la période du second temple, jusqu'à la chute définitive de Jérusalem, le Talmud nous a conservé ces cris de colère et de désespoir, au milieu des paroles de charité et de pardon que prononçaient en même temps les vrais sages du judaïsme; de même il nous a conservé une foule de discussions puériles, d'erreurs manifestes ou sujettes à caution, dont ses compilateurs appréciaient certainement l'inanité, mais qu'ils ont recueillies avec soin comme un tableau fidèle de la vie morale et matérielle d'Israël pendant cette époque de lutte suprême. Était-ce là l'enseignement des docteurs talmudistes, des pères éminents de la Synagogue, des sages du judaïsme? Non, sans doute; ceux-là s'appelaient le fils de Sirach, Philon, Josèphe, Hillel, Schammaï, etc. Ils restaient, même au milieu des calamités du peuple élu, dans les régions sereines de la vérité, de la justice, du droit, ne troublant jamais par les passions de la rue la pureté de la loi morale[1].

« Que dirait-on de critiques qui prétendraient juger la morale du peuple et des législateurs français sur les furibondes invectives, sur les violences sanguinaires de la *Marseillaise* ou du *Chant du Départ?* Et cependant, ces chants de haine et de vengeance ont été pendant longtemps l'hymne national de la France. Les Hébreux de l'époque talmudique avaient trop de motifs pour détester les dévastateurs du temple et de la cité sainte, les envahisseurs de la Judée, pour qu'on ne pardonne pas les colères violentes que la tyrannie païenne a pu leur inspirer. Ce n'était pas là de la haine religieuse; c'était une haine politique, et nous ne connaissons pas de peuple, pas de société qui, malgré les pieux enseignements de ses moralistes, ait échappé à ces sentiments instinctifs du patriotisme irrité,

[1] Voir ci-dessus, p. XX et suiv.

dans des circonstances analogues à celles où se sont trouvés les Hébreux sous la domination grecque et romaine.

« Le mouvement intellectuel né de l'impulsion talmudique, déjà si remarquable dans l'ordre moral et au point de vue littéraire, l'est bien plus encore dans l'ordre théologique. Les questions dogmatiques, les difficultés psychologiques que les écoles de Palestine ont soulevées et résolues, sont innombrables. Toutes les grandes questions de théologie abstraite qui, depuis des siècles, agitent et divisent les philosophes et les penseurs, ont été abordées par les docteurs juifs et discutées avec une liberté d'interprétation vraiment extraordinaire. Tout ce qui se rapporte à la nature, à la création et aux facultés de l'âme, tout ce qui concerne la vie future, la doctrine de l'immortalité, de la métempsycose, de la résurrection, du jugement dernier, de la rémunération ou du châtiment au delà du tombeau, de l'éternité des peines, de l'enfer et du paradis, des anges et des démons, est l'objet d'innombrables discussions de la part des maîtres talmudistes. C'est surtout sur l'époque messianique que portent leurs études et leurs controverses, et c'est là qu'éclate le caractère d'universelle tolérance qui distingue leur doctrine générale. C'est par eux que le messianisme a pris cette largeur, ce caractère humanitaire qu'avaient exprimé les prophètes et que les docteurs talmudistes établissent avec une hauteur de vues et un sentiment admirable de l'unité et de la fraternité des hommes. En un mot, pour tout ce que la Bible n'avait pas formellement consacré ou n'avait que vaguement défini, le talmudisme supplée à l'insuffisance du texte par une philosophie aussi riche que puissante; on peut dire qu'il n'existe pas une question intéressant l'existence présente, l'avenir terrestre et céleste de l'homme, pris comme individu ou comme être social, qui n'ait été élucidée par les importantes discussions des sages de la Synagogue.

« Chose curieuse, ce n'est pas à la seule raison qu'ils ont recours pour résoudre tous les grands problèmes. Leur respect pour les saintes Écritures est si profond, qu'ils s'épuisent en formules et même en stratagèmes pour rattacher leur enseignement aux prin-

cipes du livre révélé. Ils ne reculent pour cela devant aucun moyen; ils altèrent le texte; ils font des jeux de mots incroyables; leur étrange exégèse descend jusqu'aux calembours les plus approximatifs, pour faire dériver d'un verset biblique une nouvelle pensée philosophique ou morale. Le raisonnement est presque toujours d'une puérilité excessive; mais que de généreuses pensées, que de grandes inspirations, que de sublimes maximes sortent de ce bizarre système! et si l'instrument de la liberté excite les risées de ceux qui l'observent, combien sont belles et fécondes les œuvres qu'il enfante! Par ce système bizarre, les talmudistes ont fait une nouvelle société, moralement, religieusement et politiquement parlant; ils ont été des réformateurs, des novateurs bien autrement hardis et puissants que les évangélistes et les apôtres du christianisme, et ils ont eu sur eux l'avantage de maintenir dans son inaltérable pureté et dans sa simplicité divine la foi d'Israël, au lieu de faire, comme les apôtres, de redoutables concessions aux erreurs du paganisme.

« L'élan que le Talmud a imprimé à l'esprit humain pendant la période du second temple, en créant en Israël un mouvement littéraire, philosophique et théologique, tout nouveau dans l'histoire du judaïsme, a donné naissance à un certain nombre de sectes, qui ont fortement caractérisé cette époque. Autrefois, sous le premier temple, il n'y avait en Judée ni partis, ni écoles. La voix de Dieu parlait au peuple par l'intermédiaire des prophètes; elle ordonnait, elle imposait des lois. Souvent ses ordres étaient méconnus, et le peuple élu tombait dans les égarements de l'idolâtrie. Mais il n'existait pas alors de terme moyen entre la foi et l'impiété. On était pour Dieu ou pour Baal; on était tout entier à la loi du Sinaï ou au culte des idoles. Mais, parmi les fidèles d'Israël, on n'aperçoit pas de traces soit d'opinions divergentes sur les principes et les conséquences de la loi révélée, soit de schisme sur un dogme quelconque. La liberté d'interprétation proclamée et si largement mise en pratique par les docteurs talmudistes devait nécessairement changer cette situation, en donnant des ailes à la pensée et en in-

troduisant l'examen et la discussion dans le champ des croyances religieuses. Aussi voit-on partout en Israël les docteurs succéder aux prophètes, les libres penseurs aux hommes inspirés, parlant au nom de Dieu.

« Les chefs des écoles juives n'aspirent pas d'ailleurs à cette autorité absolue qu'avait autrefois le prophète; ils ne se présentent point au peuple comme les mandataires et les organes de la divinité; ils n'attribuent pas à leurs opinions une valeur surnaturelle; ils n'imposent pas aux Israélites l'obligation de s'y conformer, et c'est même pour laisser à chacun le droit de rechercher ce qui lui paraît le plus vrai dans les sentiments contradictoires des docteurs que le Talmud rapporte avec soin les opinions particulières qui se sont produites, et qui ont été repoussées par la majorité[1]. C'est dans cet esprit que, selon les talmudistes, tous les avis sincères doivent être accueillis avec respect, comme étant « les paroles du Dieu vi« vant[2]. »

« Les talmudistes accordent une si grande suprématie à la raison, qu'ils n'admettent pas même que l'on puisse, par un miracle, lui imposer silence; un passage talmudique extrêmement caractéristique, sur les idées de cette intéressante époque, prouve à quelle hauteur les talmudistes plaçaient la puissance souveraine de la raison. « Un miracle, disent-ils, ne suffit pas pour démontrer même « une vérité. » Voici, à l'appui, la légende suivante[3] :

« Une grave question de doctrine s'était soulevée dans un *beth-din* entre R. Éliézer et ses collègues; elle concernait l'application de la loi aux choses pures et impures. Tous les arguments présentés par R. Éliézer en faveur de son opinion avaient été combattus et repoussés : « Si la raison est de mon côté, s'écrie enfin le docteur « avec indignation, que cette plante de caroubier qui est là près de « nous en soit la preuve. » Aussitôt la plante s'arrache à ses racines et se transporte du côté opposé. « Qu'importe ce prodige? s'écrient « ensemble les autres docteurs, et que prouve ce caroubier dans la

[1] *Eddouyoth*, I, §§ 5 et 6.

[2] Tr. *Erouhin*, fol. 13[b].

[3] Elle se trouve au traité *Baba Metsia*, fol. 59.

«question qui nous divise? — Eh bien, reprend R. Éliézer, que ce «ruisseau qui coule près de nous démontre la vérité de mon opi-«nion!» Et soudain, ô merveille! les eaux du ruisseau remontent vers leur source. «Qu'importe, s'écrient de nouveau les autres doc-«teurs, que les eaux de ce ruisseau s'écoulent en bas ou en haut? il «n'en résulte aucune preuve pour notre discussion. — Que les murs «de cette salle, dit R. Éliézer, soient donc mes témoins et mes «preuves!» Et aussitôt les colonnes se courbent et menacent ruine. «Ô murailles, s'écrie alors R. Josué, lorsque les sages discutent sur «l'interprétation de la loi, qu'avez-vous à faire là-dedans?» Et les murailles s'arrêtent dans leur chute, contenues par la voix austère du docteur respecté. «Que la voix de Dieu prononce donc entre «nous!» dit R. Éliézer. Et, en effet, une voix surnaturelle se fait entendre dans les hauteurs, disant : «Cessez de contredire R. Élié-«zer; la raison est de son côté.» Mais R. Josué se lève, et protestant contre la voix mystérieuse, il s'écrie : «Non, la raison n'est plus ca-«chée dans le ciel; elle a été donnée à la terre, et c'est à la raison «humaine qu'il appartient de la comprendre et de l'interpréter; ce «ne sont plus des voix mystérieuses, c'est la majorité des sages qui, «seule, doit décider désormais les questions de doctrine.» Ainsi, pour le talmudisme, la période miraculeuse est close; les discussions des docteurs dominent les paroles des prophètes; le raisonnement remplace l'inspiration divine; le commentaire, livré à la libre interprétation des majorités, supplée à la loi révélée, désormais complète et donnée à la terre.

«Aussi le mouvement des écoles et des sectes est-il prodigieux pendant la durée du second temple. L'histoire nous a conservé le nom et les doctrines des plus importantes. Qui ne connaît, du moins sous leur dénomination générale, les Pharisiens, les Sadducéens, les Esséniens, ces trois grandes divisions du judaïsme depuis le retour de la captivité de Babylone? De nombreuses écoles existaient, en outre, sous ces appellations générales. Nous connaissons moins les conditions intérieures des Sadducéens et des Esséniens que celles des Pharisiens, dont le Talmud nous a con-

servé avec tant d'attention les doctrines diverses; mais à la multitude d'écoles que nous révèle ce monument du talmudisme, on doit penser que les autres grandes sectes n'étaient pas moins divisées que le pharisaïsme sur leurs doctrines générales.

« Il est inutile que nous étudiions ici les caractères particuliers à chacune de ces grandes sectes. On sait que les Sadducéens, qui étaient d'ailleurs, en réalité, plutôt un parti politique qu'une secte religieuse et qui disputaient aux Pharisiens le pouvoir populaire, s'en tenaient rigoureusement au texte biblique, n'admettant pas l'autorité de la loi orale et traditionnelle, et renfermant obstinément tous les progrès de l'esprit humain dans la lettre de la loi écrite. Tout ce qui n'était pas clairement et positivement écrit dans les livres sacrés, était impitoyablement repoussé par eux. Il n'y avait à leurs yeux d'autre esprit, d'autre être immatériel que Dieu; ils n'admettaient ni la doctrine des anges, ni l'immortalité de l'âme, ni les peines et les récompenses de la vie future.

« Au point de vue social et pratique c'étaient, si l'on peut parler ainsi, des conservateurs opiniâtres, tandis que les Pharisiens étaient les libéraux et les progressistes du judaïsme, vivifiant la lettre par l'esprit, proclamant la liberté de la pensée, donnant aux décisions de la majorité une puissance obligatoire, et marchant, suivant les mœurs et les époques, dans une voie indéfiniment progressive qui a sauvé le judaïsme de l'immobilité et de la mort. A côté d'eux les Esséniens étaient des espèces d'ascètes, des mystiques, qui faisaient de la pureté absolue, de la vertu sans tache, le but de la vie humaine.

« Il est impossible de passer ici sous silence une autre grande secte que l'on peut appeler l'hellénisme, et qui avait tenté jusqu'à un certain point la conciliation du mosaïsme avec la philosophie; école puissante, dont Philon a été l'expression et Alexandrie le foyer, et qui a frayé évidemment la voie au triomphe des apôtres chrétiens. Alexandrie avait un temple à l'exemple de Jérusalem; mais la langue grecque et les mœurs grecques avaient envahi la population juive de ce grand centre intellectuel, et le judaïsme pur y avait beaucoup dévié de sa rigidité primitive.

« Ce qui frappe et étonne surtout dans ce gigantesque mouvement d'idées, d'opinions, de principes, de sectes et de partis, c'est que la contradiction y est sans colère, la lutte sans haine, les dissentiments sans discorde[1]. Il n'y a là ni schisme, ni hérésie, ni persécution, ni fanatisme. Toutes ces écoles divergentes vivent côte à côte paisiblement, en bonne intelligence. Pharisiens, Sadducéens, Esséniens, tous se rendent ensemble, aux jours consacrés, dans le temple du Dieu vivant, et nul anathème ne s'y formule contre ceux qui n'adoptent pas la décision de la majorité. Jamais, dans aucune société politique ni religieuse, le droit sacré des minorités ne fut aussi largement reconnu et respecté qu'en Israël, à l'époque talmudique. Le Talmud rapporte toutes les opinions, toutes les erreurs, simplement, sans parti pris, sans exprimer la moindre parole de blâme contre les dissidents. Et, en effet, l'histoire du talmudisme ne nous révèle pas un seul fait duquel il résulte que cet immense amas de contradictions et de controverses religieuses ait été l'occasion d'une lutte civile. Il y avait là des dissidents nombreux; on n'y trouvait pas des ennemis. Pourvu que chacun reconnût l'unité du Dieu d'Israël, pourvu qu'on ne portât point atteinte aux dogmes fondamentaux de la loi, pourvu qu'on ne tentât pas d'introduire en Judée le culte des idoles, toutes les opinions étaient tolérées et tous les partis étaient libres. »

Tels sont, en somme, les éléments épars que contient le Talmud, et dont l'examen direct deviendra possible par une traduction. Si nous étions arrivé à rendre ce seul service au public, de lui permettre de juger directement le contenu du Talmud et sa valeur, nous serions satisfait. Nous savons bien que nous sommes loin d'être parvenu à la perfection, et nous recevrons avec plaisir les rectifications, corrections ou additions que l'on voudra bien nous adresser. Cependant cette conscience de notre imperfection ne nous a pas détourné de notre tâche. Nous avons été persuadé que les critiques

[1] Voir toutefois *Vie de Hillel l'Ancien*, par M. le grand rabbin Trénel, p. 55.

les plus compétents nous tiendront compte des difficultés que comporte un tel travail, parce qu'ils savent qu'il n'est pas toujours aisé de vaincre ces difficultés. Sans cette conviction, nous eussions plus d'une fois perdu courage, non pas à cause du travail de traduction, mais à cause des minuties fastidieuses qu'il renferme et qui sont un modèle du genre. Nous ne saurions trop le répéter, ce n'est nullement une lecture amusante que nous prétendons offrir au public. Nous ne formons qu'un vœu : que le lecteur ait la patience de suivre ces pages, comme nous l'avons eue pour arriver à les mettre sous ses yeux; il finira, nous en avons l'espoir, par prendre goût à cette lecture, il éprouvera quelque satisfaction à trouver lui-même les passages historiques, les légendes, les discussions, en un mot, tout ce qui l'intéressera selon ses études spéciales, et ce jour-là (s'il arrive jamais), nous serons amplement dédommagé de notre peine.

Il nous reste, en terminant, un devoir agréable à remplir : à remercier MM. les membres de la Commission des impressions gratuites de la bienveillance avec laquelle ils ont accueilli la traduction des *Berakhôth*. Leur décision nous permet d'espérer que le public sera non moins indulgent.

M. S.

Pendant le cours de l'impression du présent volume, plusieurs notes d'ouvrages généralement corrects, plusieurs faits qui nous avaient échappé au premier abord, et qui depuis lors nous ont, par hasard, passé sous les yeux, sont venus confirmer notre opinion, que l'on ne connaît pas bien la distinction qu'il faut établir entre le Talmud de Jérusalem et celui de Babylone; la comparaison n'a pu se faire *de visu*, faute d'un texte complet, rendu abordable par une version moderne.

Ainsi Graesse, dans son *Dictionnaire des livres rares*[1], va jusqu'à dire du Talmud (d'après Bartholocci et Wolf) : « Il faut savoir que les Juifs ont un double Talmud : le Talmud *Babli*, recueilli à Tibérias, en Babylonie, et renfermant les lois que les Juifs doivent observer en pays étrangers, et le Talmud *Ierouschalmi*, composé en Palestine, et relatif uniquement aux Juifs habitant la Terre-Sainte. » Division singulière! Nous n'avons retrouvé nulle part ailleurs une semblable appréciation, qui, il va sans dire, repose sur des erreurs d'interprétation; nous espérons que les lecteurs de notre *Introduction* éviteront ces sortes de confusion.

Les deux Talmuds, on le sait déjà, se basent sur la Mischnâ, c'est-à-dire sur les sentences dogmatiques et morales des docteurs de la Loi depuis le temps de la grande synagogue (au temps d'Ezra) jusqu'au commencement du IIIe siècle après Jésus[2]; tous deux ont le même but, et l'école de chaque contrée poursuit l'étude de la Loi dans le même esprit. Cependant, il y a en même temps des différences importantes entre eux, qui tiennent moins au fond du débat qu'à la forme, au mode de composition; les docteurs du Talmud de Jérusalem se contentent de donner les opinions de leurs prédécesseurs et leurs propres avis, sans les discussions qui les ont amenés à adopter cet avis, tandis que le Talmud de Babylone a des folios entiers de questions et de réponses puériles, montrant comment des passages bibliques peuvent être torturés au point d'atteindre un résultat tout particulier auquel le rédacteur du verset était certes loin de penser. Mais, en tout cas, il n'a jamais été question d'une distinction aussi profonde, aussi méthodique que celle énoncée par Graesse, d'après lequel il s'agirait d'appliquer le Talmud de Jérusalem uniquement aux Juifs habitant la Terre-Sainte, et le Talmud de Babylone à tous les autres pays étrangers. Cette différence, il est vrai, existe bien dans la législation rabbinique à l'égard de certains cas (חוצה לארץ); mais les deux écoles s'en occupent également, au même titre et avec le même intérêt.

[1] T. II, p. 24.

[2] Ad. Neubauer, dans le journal *The Academy*, London, 1870, in-4°, numéro de mars.

En présence de ces considérations et de la possibilité des confusions, malgré les explications les plus détaillées et les plus précisées, nous avons vu grandir et se fortifier notre conviction qu'il importe de publier concurremment, côte à côte et dans le même volume, les deux versions talmudiques, les deux commentaires parallèles de la Mischnâ, tout en maintenant nos préférences en faveur du Ierouschalmi par les raisons que nous avons déjà exprimées (§ X, p. LXIII-LXIV).

Nous avons eu occasion de relever les inexactitudes d'orthographe auxquelles sont sujets les écrits rabbiniques, dont les titres ont été transcrits par des copistes ignorants du moyen âge. Voici à ce propos une curieuse remarque faite par le célèbre Fauriel[1]. En exposant l'influence des Arabes et principalement des Juifs sur la poésie provençale, il dit qu'à Narbonne « le recueil des lois municipales, le code de la liberté et des franchises communales, se nommait *Talamuz* ou *la Talamus,* légère altération du nom de Talmud. » Il est bien bon de traiter cette altération de légère.

[1] *Histoire de la poésie provençale,* t. III, p. 116.

PREMIÈRE PARTIE.

TALMUD DE JÉRUSALEM.

TRAITÉ DES BERAKHOTH.

CHAPITRE PREMIER.

MISCHNÂ.

1. A partir de quel moment récite-t-on la prière du *schema'*[1] du soir? Depuis l'instant auquel les sacerdotes rentrent au temple pour manger de la *troumâ* ou oblation[2], jusqu'à la fin de la première veille[3]. C'est l'avis de R. Éliézer; les (autres) sages[4] disent jusqu'à minuit, et R. Gamaliel dit : jusqu'au lever de l'aurore[5].

[1] C'est la principale formule de la liturgie juive, qui a été ainsi désignée d'après le mot par lequel elle commence : «*Schema'*, écoute Israël, etc.» Elle se compose de six versets qu'on trouve dans le Deutéronome (VI, 4-9), et que l'on récite soir et matin.

[2] Lorsqu'un sacerdote du temple (*cohen*) était devenu impur, il ne pouvait manger des choses saintes pendant toute la journée; au coucher du soleil, il allait prendre un bain de purification, puis il pouvait manger les oblations qui faisaient partie de ses revenus. (Voy. Lévit. XXII, 7.)

[3] On suppose la nuit partagée en trois ou quatre veilles, de quatre ou trois heures chacune. L'église a conservé la dénomination de *vigiles* (pour ses offices) d'après cette même division. La nuit, quelle que soit sa longueur, est divisée en douze heures, variables selon la saison, car ce sont moins des heures que des fractions de la nuit plus ou moins longues : la 1re heure égale 6 heures du soir.

[4] Ou la plupart des rabbins, c'est-à-dire la majorité de l'assemblée.

[5] Selon le commentaire de Maïmonide, l'aurore précède d'une heure et demie le lever du soleil. Il attribue le phénomène optique aux vapeurs qui s'élèvent sans cesse de la terre et rapprochent ainsi par réfraction la lumière du disque solaire. Il fixe la hauteur des nuages, qu'il donne pour celle de l'atmosphère, à 51 milles, environ 25 lieues.

GUEMARA.

« A partir de quel instant lit-on le *schemâ* du soir, etc.? »

Nous avons enseigné que c'est depuis l'instant auquel les prêtres rentrent pour manger de la *troumâ*. R. Ḥiya a enseigné que c'est l'heure à laquelle les gens rentrent d'ordinaire le vendredi soir pour se mettre à table. On a ajouté que ces deux opinions se ressemblent presque. Mais voyons (nous avons une objection à faire) : à l'instant auquel les prêtres rentrent pour manger de la *troumâ*, il fait encore jour et les étoiles vont apparaître, tandis qu'au moment où l'on mange, le vendredi soir, il fait nuit depuis une heure ou deux? Comment donc admettre que les deux opinions se ressemblent? R. Yossé répond qu'il s'agit de certains villages dont les habitants quittent les champs avant la fin du jour pour éviter les bêtes féroces. On a enseigné : celui qui lit la prière du soir avant cet instant n'a pas accompli son devoir. S'il en est ainsi, pourquoi cela se fait-il à la synagogue? R. Yossé répond : « On ne la lit pas dans la synagogue pour remplir un devoir, mais pour rester à prier après l'étude de la Loi. »

R. Zeira, au nom de R. Jérémie, dit : « Si l'on doute d'avoir récité la bénédiction du repas, il faut la redire, car c'est une loi écrite dans la Tora, דאוריתא : *Lorsque tu auras mangé et que tu seras rassasié, tu béniras Dieu* (Deutéronome, VIII, 10). Si l'on doute d'avoir dit la *prière*[1], on ne la récitera plus, car elle est seulement prescrite par les rabbins. » C'est contraire à l'avis de R. Yochanan, qui dit : « Plût à Dieu que l'homme priât toute la journée, car la prière (même répétée) n'est pas perdue. Quant au doute relatif à la lecture du *schemâ*, c'est une question à résoudre par la règle suivante : si on le lit trop tôt, le devoir n'est pas accompli; or là, il n'y a pas eu d'incertitude, et il faut pourtant une lecture nouvelle; donc, en cas de doute il faut certainement le relire.

Quel est le signe matériel de l'instant auquel les prêtres vont manger (la *troumâ*)? L'apparition des étoiles. Rien ne le prouve d'une manière irrécusable, mais il y a, à ce sujet, une allusion dans la Bible (Néhémie, IV, 15) : *Nous étions occupés aux travaux, et la moitié d'entre nous surveillaient, la lance à la main, depuis le lever de l'aurore jusqu'à la sortie des étoiles;* et il y est dit à la suite : *la nuit nous devions veiller, et le jour travailler* (ibid. 16); ainsi la durée du jour et celle de la nuit sont déterminées. Combien d'étoiles doivent être visibles pour

[1] Par *prière* il faut entendre ici celle des dix-huit bénédictions, dite *schemoné-essré* ou *'amida*, qui n'a pas été prescrite par la *Tora*, mais par des rabbins. Dans la suite nous emploierons le mot *'amida* seul, qui est le plus bref.

qu'il fasse nuit? R. Pinehas, au nom de R. Abba bar-Papa, dit : « Lorsqu'on ne voit qu'une seule étoile, c'est qu'il fait encore jour; lorsqu'on en voit deux, c'est douteux, mais quand on en voit trois, la nuit est arrivée avec certitude[1]. Comment peut-on prétendre qu'à la vue de deux étoiles ce soit douteux? N'est-il pas dit : « A la sortie *des* étoiles, » ce qui veut dire au moins *deux?* C'est vrai, mais la première ne compte pas. Si le vendredi soir, à la vue d'une étoile, on travaille encore, on n'a pas transgressé le sabbat; s'il y en a 2, on doit offrir au temple l'expiation du doute (Lévitique, v, 17); s'il y en a 3, on doit offrir le sacrifice de péché. De même, si le samedi soir, en voyant une étoile, on travaille, il faut offrir le sacrifice de péché; s'il y en a deux il faut expier le doute; s'il y en a trois ce n'est plus une transgression. R. Yossé bar-Boun cite un fait à l'appui (du cas douteux) : « Si l'on admet, dit-il, qu'à la vue de deux étoiles il y a doute, il arrivera ceci : si l'on en voit deux le soir du vendredi, et qu'après avoir été averti on se permette de travailler, ainsi que le samedi soir, il se présentera un dilemme inévitable : si au premier cas il fait encore jour, il faut aussi l'admettre pour le second cas, auquel cas on aurait commis un péché; si au second cas il fait déjà nuit, il faut aussi l'admettre pour la première hypothèse, auquel cas on aurait péché. De même, si l'on voit deux étoiles le vendredi soir, et que l'on coupe la moitié d'une figue[2], puis que le matin l'on coupe l'autre moitié, et qu'enfin à la vue de deux étoiles, le samedi soir, on coupe encore une autre moitié, il faut raisonner ainsi : si au premier cas il fait jour, il faut aussi l'admettre pour le dernier cas, joindre cette moitié de travail du matin à celle du samedi soir, et il en résulterait qu'une transgression a été commise en dernier lieu. Si au second cas il fait nuit, il en sera de même au premier cas, et si l'on joint la part du travail du matin à celle du vendredi soir, il y aurait eu transgression au premier cas. »

Ce qu'on a dit de la vue des étoiles s'applique à celles qu'on n'a pas l'habitude de voir au jour, tandis que de celles qu'on a l'habitude de voir le jour, on ne tient pas compte. Aussi R. Yossé bar-R. Boun dit : « Il s'agit seulement de voir trois étoiles en dehors de cette כוכבתא[3]. » R. Jacob Dromna, au nom de R. Juda ben-Pazi, dit : « Une seule étoile indique un jour certain; à deux, c'est la nuit sans aucun doute. » N'y a-t-il pas de doute pour lui? Non, il n'y a d'hésitation possible qu'entre les étoiles (visibles le jour) et les autres.

On a enseigné à ce propos[4] : aussi longtemps qu'à l'orient le ciel est rouge, il

[1] Comp. Talmud Babli, traité *Schabbath,* fol. 35[b].

[2] Pour qu'il y ait transgression du repos sabbatique, il faut avoir fait un travail *entier*, ou deux moitiés le même jour.

[3] Ces étoiles doivent être disposées en ∆.

[4] Comparez Babli, traité *Schabbath,* fol. 34[b]; traité *Abôda zara*, fol. 41[b], et même traité, ch. III, § 1.

fait jour; s'il s'assombrit c'est l'*entre-deux* (crépuscule)[1]; s'il fait obscur, au point que l'atmosphère supérieure ressemble à l'inférieure, c'est la nuit. Rabbi dit : « Lorsque, en pleine lune, le soleil commence à se coucher et la lune à apparaître, c'est le crépuscule. » R. Ḥanina dit : « Il faut la fin du coucher du soleil et le commencement du lever de la lune; » R. Samuel a dit en effet : « La lune ne peut pas briller pendant que le soleil éclaire encore, de même qu'elle ne brille plus dès que le soleil lance ses rayons (du matin). » R. Samuel bar-Ḥiya bar-Juda, au nom de R. Ḥanina, dit : « Si, lorsque le soleil commence à baisser, un homme partant du sommet du Carmel descend se baigner dans la mer, puis remonte et va manger des oblations, il est certain qu'il s'est encore baigné au jour[2]. Toutefois ce n'est certain que de celui qui prend des chemins de traverse (pour abréger), mais non de celui qui suivrait la grande route. » Qu'appelle-t-on entre les deux jours? R. Tanḥouma dit : « Cela ressemble au temps d'arrêt d'une goutte de sang placée sur le tranchant d'une épée, le temps nécessaire pour que cette goutte se divise et s'écoule représente la transition. » Selon R. Néhémie, on appelle ainsi le temps qui s'écoule depuis le coucher du soleil jusqu'à ce qu'un homme ait parcouru un demi-mille; R. Yossé dit : « Ce crépuscule ne dure qu'un clin d'œil, que des savants même ne sauraient mesurer. »

Lorsque R. Yossé et R. Aḥa se trouvèrent ensemble, le premier dit à l'autre : « Ne vous semble-t-il pas que la fin de ce parcours d'un demi-mille (qui est l'entre-deux), selon R. Néhémie, ne dure qu'une seconde[3]? » « Certes, dit Aḥa, c'est aussi mon avis. » En effet R. Ḥiya ne dit pas cela, mais chaque clin d'œil de cet espace de temps, mesuré par le parcours d'un demi-mille, selon R. Néhémie, est douteux. R. Mena dit : « J'ai fait une objection en présence de R. Aḥa : N'a-t-on pas appris ailleurs que si l'on voit une fois (une impureté) le jour et une autre fois entre les deux jours, ou une fois au crépuscule et une autre le lendemain[4], lorsqu'on est certain que la vue de cette impureté date en partie de ce jour et en partie du lendemain, il y a certitude pour l'état de l'impureté et le sacrifice est obligatoire? Mais s'il y a doute qu'une partie de la vue date de ce jour et une partie du lendemain, il y a certitude pour l'impureté, mais doute pour le sacrifice. » C'est sur ces cas que R. Ḥiya bar Joseph a répliqué en présence de R. Yochanan : « Quel est celui qui a enseigné qu'une de ces vues peut se diviser en deux? » — « C'est R. Yossé. » — Il lui répondit : « Tu réfutes alors ta propre opinion, car tu dis que chaque clin d'œil du temps

[1] L'esprit de minutie règne sans cesse dans ces discussions, au point de s'occuper du passage du jour à la nuit appelé בין השמשות, *entre les deux jours*.

[2] Comme le prescrit le Lévitique, XXII, 6.

[3] L'instant douteux serait donc égal à celui que donne R. Yossé.

[4] Voir plus loin, ch. III, § 6 et les notes.

parcouru en un demi-mille, selon R. Néhémie, est douteux (et non la fin seule).» Il n'y a pas à y voir une contradiction; lorsque Élie viendra et qu'il dira ce que c'est que le crépuscule, personne ne le contestera.» R. Ḥanina discuta contre les condisciples des rabbins: «Puisque, dit-il, dès que le soir on voit trois étoiles, le soleil fût-il placé au milieu du firmament, il fait nuit, il doit en être de même (avant le jour) le matin.» R. Abba dit: «Il est écrit dans la Genèse (XIX, 23): *Lorsque le soleil fut* LEVÉ *sur la terre, Lot arriva à Tsoar*, et il est écrit au Lévitique (XXII, 7): *Lorsque le soleil sera* COUCHÉ, *le cohen sera pur.*» On compare le *lever* au *coucher;* de même que le coucher correspond à sa disparition de la vue des hommes, de même son lever se manifeste par son apparition aux hommes. R. Ba dit: «Il est écrit: *au matin, à la lumière* (Genèse, XLIV, 3); la Tora appelle donc la lumière: *matin.*» R. Ismaël apprit: «S'il est dit *chaque matin* (Exode, XIX, 21), c'est afin de donner une limite à celui qui veut savoir quand le matin commence.» R. Yossé bar-R. Boun dit: «Si l'on pense qu'il faut encore appeler nuit le temps que le soleil met à traverser l'épaisseur du ciel (depuis l'aurore jusqu'au rayonnement), cela équivaudrait à dire que le jour et la nuit ne se ressemblent pas (la nuit s'allongerait au matin par cette addition;» or on a enseigné qu'au premier jour de l'équinoxe de Nissan et au premier jour de l'équinoxe de Tissri, le jour et la nuit sont égaux). R. Houna dit: «On peut prendre pour terme de comparaison l'usage habituel; ainsi lorsque le roi commence à sortir, quoiqu'il ne soit pas encore au dehors, on dit qu'il est sorti; mais s'il commence à rentrer, on ne dit qu'il est entré que lorsque c'est un fait accompli (il en est de même pour le soleil).»

Lorsqu'on se tient debout pour dire la prière (*'amidâ*), il faut joindre les pieds. Il y a à ce sujet deux opinions, celle de R. Lévi et celle de R. Simoun; l'un dit: «C'est pour imiter les anges;» selon l'autre, c'est pour ressembler aux sacerdotes. Ce dernier avis se fonde sur ce verset (Exode, XX, 26): *Tu ne monteras pas, par des degrés, sur mon autel*, car les sacerdotes devaient s'y rendre en plaçant le talon à côté du pouce et le pouce à côté du talon (c'est-à-dire à tout petits pas); celui qui prétend que c'est pour imiter les anges s'appuie sur ce verset (Ézéchiel, I, 7): *Leurs pieds étaient droits;* or R. Ḥanina bar-Andira, au nom de R. Samuel bar-Soutar, dit: «Les anges n'ont pas de jointure (genou), selon ce verset (Daniel, VII, 16): *Je m'approchai de l'un des assistants*, de ceux qui étaient (toujours) debout.» R. Houna dit: «Si l'on voit les sacerdotes à la synagogue pendant leur première bénédiction (au peuple), on doit dire: *Bénissez Dieu, vous ses anges* (Psaume CIII, 20); à la seconde bénédiction: *Bénissez Dieu, vous toutes ses armées* (*Ibid.*); à la troisième: *Que toutes les œuvres de Dieu le bénissent* (*Ibid.* V, 22). Pour la prière de *moussaph* (additionnelle), à la première bénédiction, on dit: *Chant des degrés, allez, bénissez Dieu, tous ses serviteurs qui vous tenez dans la maison de Dieu pen-*

dant les nuits[1]; à la seconde : *Élevez vos mains vers le sanctuaire;* à la troisième : *Que l'Éternel te bénisse de Sion.* Si l'on bénit le peuple quatre fois (comme au jour de *Kippour*), on répète à la troisième fois ce qu'on dit pour la première, et à la quatrième ce qu'on dit pour la seconde.»

R. Hatzna dit : «Depuis le lever de l'aurore jusqu'au moment où l'orient s'éclaire, l'homme peut faire un chemin de quatre milles[2]; depuis ce moment jusqu'à ce que le soleil lance ses rayons, il y a autant de temps.» Comment sait-on que cette dernière mesure est exacte? Parce qu'il est dit (Genèse, XIX, 23) : *Et comme l'aurore était levée*, etc. *lorsque le soleil se leva sur la terre, Lot était arrivé à Tsoar*[3]. Mais n'y avait-il pas plus de quatre milles de Sodome à Tsoar[4]? R. Zeira répondit : «L'ange qui l'accompagna abrégea le chemin (en l'aplanissant).» Comment sait-on que depuis le lever de l'aurore jusqu'au moment où l'orient s'éclaire il y a un intervalle de quatre milles? La répétition des mots *et comme* l'indique par corrélation[5]. R. Yosé bar-R. Boun dit : «Celui qui compare le lever de l'aurore à la présence d'une étoile peut se tromper; parfois c'est un peu plus tôt, parfois plus tard.» Comment se représenter le lever? Il ressemble à deux étincelles de lumière partant de l'orient pour répandre la clarté. Une fois R. Ḥiya-Rabba et R. Simon ben-Ḥalaphtâ se promenaient dans la vallée d'Arbel le matin, et ils remarquaient que l'aurore lançait ses rayons; R. Ḥiya dit à son compagnon : «Maître, cette vue me représente le salut d'Israël : le commencement en est peu sensible, mais à mesure qu'il marche il s'agrandit. On en voit maints exemples (dans la Bible) : *Lorsque je suis assis dans l'obscurité, Dieu est ma lumière* (Michée, VII, 8). De même, dans l'histoire d'Esther, Mardochée était d'abord simplement assis à la porte du roi; puis Haman prit le vêtement royal et le cheval, etc. ensuite Mardochée s'en revint à la porte du roi, puis il sortit du palais couvert des vêtements royaux, et enfin la lumière fut pour tous les Juifs.»

L'avis (précité) de R. Ḥiya est conforme à celui de R. Juda; car on a enseigné, au nom de ce dernier, que, pour traverser l'épaisseur du firmament, il faudrait faire un chemin de 50 ans[6]. Or un homme doué de vitesse moyenne peut faire un chemin de quarante milles par jour; donc, pendant que le so-

[1] Psaume CXXXIV; les versets 1 à 3 de ce psaume paraissant se répéter, on les suppose gradués.

[2] Même série, traité *Yôma,* ch. III, § 2.

[3] Il résulte de ce verset qu'après son arrivée à Tsoar, lorsque Lot eut parcouru 4 milles, le soleil était levé : c'est donc la mesure de temps.

[4] Car, dans un passage du *Midrasch Rabba,* on dit qu'il y avait une distance de 5 milles. (Voir *Bereschith-rabba* sur ce passage.)

[5] Voir la note 3.

[6] Il ne faut pas oublier que l'astronomie n'était pas encore avancée à cette époque, et que l'on s'imaginait qu'au matin le soleil sort du firmament. (Voir traité *Pesa'him,* fol. 95[b].)

leil se place en haut du firmament, c'est-à-dire qu'il parcourt un chemin pour lequel on mettrait cinquante ans, l'homme peut faire quatre milles. Cela revient à dire que l'épaisseur du firmament à traverser représente (par rapport à la marche du soleil) un dixième de la journée. De même que l'épaisseur du firmament est un chemin de cinquante ans, de même celle de la terre, avec toute la profondeur de l'abîme, est un chemin de cinquante ans. Pourquoi? (les versets suivants semblent le confirmer) : *Celui qui est assis sur le globe de la terre*, etc. (Isaïe, XL, 22); puis : *Il parcourt le contour du ciel* (Job, XXII, 14); et enfin : *En étendant le compas sur l'espace de l'abîme* (Proverbes, VIII, 27); or l'identité des termes (חוג) démontre le degré de comparaison (entre ces trois objets).

On a enseigné : l'arbre de la vie avait une longueur telle qu'il eût fallu cinq cents ans pour le parcourir; R. Juda, au nom de R. Ila'ï, dit : « Ce n'est pas en y ajoutant l'étendue de la branche, mais le tronc seul était aussi long; et tous les cours d'eau de la création partaient de ses pieds. » Ce verset des psaumes (I, 3) y fait allusion : *Il est comme un arbre planté sur les bords de l'eau.* On a encore enseigné : l'arbre de la vie représente la soixantième partie du jardin, et celui-ci la soixantième partie de l'Éden; aussi est-il dit (Genèse, II, 10) : *Un fleuve sortait de l'Éden pour arroser le jardin* (celui-ci n'est donc qu'une partie de l'Éden).

Le fonds ou excédant d'une *cour* (mesure) peut entrer dans une autre dite *tirkab*[1], comme le résidu de l'Éthiopie est recueilli par l'Égypte; cela revient à dire : Si l'Égypte offre un parcours de quarante jours, l'Éthiopie a une marche de six ans et plus[2]. Les rabbins disent : « La durée de la vie des patriarches donne la somme de la distance du ciel à la terre[3]. » De même qu'il y a entre le ciel et la terre un intervalle de cinq cents ans de marche, de même il y en a autant entre un ciel et l'autre[4], et son épaisseur en est l'équivalent. Et qui est-ce qui nous indique que l'épaisseur du ciel est telle? R. Boun dit : « C'est qu'il est

[1] Celle-ci contient 3 *kab* : or le *cour* contient 30 *sââ*, contenant chacun 6 *kab*, donc *tirkab* égale $\frac{1}{60}$ de *cour*.

[2] L'exemple précité, des mesures nommées *cour* et *tirkab*, forme la proportion 1 à 60, qu'on applique au rapport entre l'Égypte et l'Éthiopie. Or, si pour parcourir l'Égypte il faut 40 jours, le parcours de l'Éthiopie exigera 40×60 jours, soit 2,400 jours, ou en années lunaires de 354 jours : 6 ans et 276 jours, ou en années solaires de 365 jours : 6 ans et 210 jours, ce que le Talmud appelle, en chiffres ronds, 6 ans *et plus*. Les éditions du Talmud qui portent *sept* ans sont donc fautives.

[3] Allusion au verset du Deutéronome, XI, 21 : *Afin que vos années se multiplient sur la terre que Dieu a promise par serment à vos ancêtres, « aussi longtemps » que le ciel sera au-dessus de la terre.* Il y a dans le terme כימי, *aussi longtemps*, un jeu de mots intraduisible. Ladite somme est ainsi composée : Abraham a vécu 173 ans, Isaac 180, Jacob 147, total 500. Conf. *Bereschith rabba*, section 15 (fol. 13, col. 2); *Haghigâ*, fol. 13[b].

[4] On suppose qu'il y a 7 ciels supérieurs.

écrit (Genèse I, 6) : *Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux*, qu'il soit juste au milieu d'elles.» Rab dit : «Les cieux étaient humides le premier jour, et le second ils ont séché.» Rab dit aussi : «Les mots *Que le ciel soit* signifient : que le ciel soit solide, puis qu'il se congèle, qu'il ait des croûtes et qu'il s'étende.» R. Juda ben-Pazi explique le mot רקע : que le ciel soit comme un vêtement tendu (au-dessus de la terre); cela ressemble à ce qui est dit (Exode, XXXIX, 3) : *Ils étendirent les plaques d'or* (où le même mot a le sens d'*étendre*).

On a enseigné au nom de R. Josué : l'épaisseur du ciel est de deux doigts. C'est alors l'avis de R. Ḥanina qu'on discute; or R. Acha explique ainsi, au nom de R. Ḥanina, ce verset (Job, XXXVII, 18) : *As-tu étendu avec lui les cieux solides comme un miroir de fonte?* Le terme *étendu* indique qu'ils sont faits comme un plat. On eût pu croire qu'ils n'ont pas été formés (mais qu'ils sont primitifs); c'est pourquoi il est dit : *consolidés*. Pour montrer qu'ils sont inaltérables, il est dit : comme *un miroir de fonte*, c'est-à-dire à tout moment ils semblent fondus à nouveau. R. Yochanan et R. Simon ben-Lakisch s'entretinrent à ce sujet. L'un dit : «Dans l'usage habituel, l'homme étend sa tente sur des pieux qui finissent par se disloquer; tandis que des cieux il est dit (Isaïe, XL, 22) : *Il les étendit comme une tente stable*, et on les nomme *consolidés* [1].» R. Simon ben-Lakisch dit : «D'ordinaire, si l'on fabrique des objets en fonte il s'y attache plus tard de la rouille, tandis qu'ici il n'en est rien : à toute heure la fonte paraît fraîche.» A propos de cette dernière explication, R. Azaria interprète ce verset (Genèse, II, 1) : *Lorsque les cieux, la terre et tout ce qu'ils renferment furent achevés, Dieu s'arrêta au septième jour, Dieu bénit le septième jour.* Qu'est-il dit après? *Voici la naissance du ciel* (ibid. 4). Quel rapport y a-t-il entre ces deux points? Cela veut dire que les jours, les semaines, les mois et les années se passent (sans rien altérer); aussi est-il dit ensuite : *Voici la naissance des cieux et de la terre au jour de leur création et au jour où Dieu fit le ciel et la terre* (c'est-à-dire que rien n'était altéré).

Rabbi dit : Il y a quatre veillées le jour et quatre la nuit [2]; le temps nommé *oné* est $\frac{1}{24}$ de l'heure; le moment $\frac{1}{24}$ de l'*oné;* l'instant $\frac{1}{24}$ de ce dernier. Sa durée, selon R. Berahia au nom de R. Ḥelbo, est le temps qu'on met à le prononcer; selon les sages, c'est un clin d'œil. Selon Samuel, c'est la 56,848e partie de l'heure [3]. R. Nathan dit : «Il y a trois veillées; il est dit (Juges, VII, 19) : *la principale veillée est la médiale* (et il n'y a de médial que par rapport à trois).» R. Zerikan et R. Amé, au nom de R. Simon ben-Lakisch, disent que Rabbi a

[1] Voir *Bereschith rabba*, section XII (fol. 15, col. 3).

[2] Même traité dans la série du *Babli*, fol. 3b et 7a, et voir note sur la Mischnâ.

[3] Comme l'heure contient 60 minutes, ou 3,600 secondes, ou 216,000 tierces, la fraction $\frac{56,848}{216,000}$ sera égale à moins de 4 tierces ou presque $\frac{1}{15}$ de seconde.

pour appui ce verset (Psaume cxix, 62) : *Au milieu de la nuit je me lève pour te rendre grâce, à cause des sentences de ta juridiction*, et il est dit (*ibid.* 148) : *Mes yeux précèdent les veilles* (cela montre qu'à *minuit* deux veillées au moins doivent s'écouler encore, soit quatre en tout). R. Ḥiskia, ou R. Zerikan, et R. Bâ étant réunis, l'un exposa le motif de l'avis de Rabbi, et l'autre le motif de R. Nathan. Selon le premier on s'appuie sur le mot *minuit* (heure à laquelle *les veillées*, au moins deux, étaient encore à passer); l'autre s'appuie sur le verset qui parle de la veillée *médiale* (ce qui ne comporte que trois). Comment R. Nathan explique-t-il le 1er verset d'après l'avis de Rabbi? « Parfois, répond-il, David était debout à minuit; parfois aussi *ses yeux précédaient les veillées* de la façon suivante : Lorsque David soupait royalement (longuement), il n'était levé qu'à minuit; mais lorsqu'il prenait son repas seul (sans cérémonie), *ses yeux précédaient les veillées*, c'est-à-dire il se levait avant la seconde des trois veillées (soit à dix heures); et cependant le matin n'arrivait jamais trouvant David couché. C'est aussi ce qu'il dit lui-même (Psaume, LVII, 9) : *Éveille-toi ma gloire, éveille-toi harpe et psaltérion, je m'éveille à l'aube du jour.* En d'autres termes : que ma gloire s'éveille pour chanter celle du Très-Haut; la mienne est nulle devant sa majesté; j'éveille l'aurore et ce n'est pas elle qui m'éveille. Son mauvais penchant l'en détournait en lui disant : Les rois ont l'usage de se laisser éveiller par l'aurore, et tu te lèves avant elle, ou de dormir jusqu'à la troisième heure (neuf heures), et toi tu te lèves à minuit? C'est, disait-il, *pour célébrer les décisions de sa justice.* Que faisait David? R. Pinehas, au nom de R. Éliézer bar-R. Menaḥem, dit : « Il prenait la harpe et le psaltérion qu'il se plaçait sous la tête; à minuit il se levait et jouait de ces instruments, afin que les étudiants l'entendissent ». Qu'en disaient-ils? Ceci : Si le roi s'occupe, à cette heure, des lois et de la religion, nous devons à plus forte raison faire de même. R. Lévi dit : « Pour l'éveiller, une harpe était suspendue aux fenêtres de David; la nuit, le vent du nord soufflait sur elle [1] et la faisait résonner d'elle-même. Aussi est-il écrit : *Comme chante le chanteur* (IIe livre des Rois, III, 15), non pas comme on chante *avec lui*, mais comme il chante spontanément (c'est-à-dire l'instrument). » Comment Rabbi [2] répond-il à R. Nathan, qui se fonde sur le mot *médial?* R. Houna dit : « Selon Rabbi la fin de la deuxième et le commencement de la troisième forment ensemble le milieu de la nuit. » Mais, dit R. Manu, est-ce là une réponse? Est-il écrit les heures *médiales* ou la médiale? La première veillée, fut-il répondu, ne compte pas, car, pendant ce temps, on est encore éveillé [3], en général.

[1] N'est-ce pas analogue à la harpe d'Éole?

[2] Lui qui suppose quatre veilles à la nuit au lieu de trois.

[3] C'est donc juste au milieu de la deuxième veillée, entre dix heures et deux, qu'est *minuit*.

« Les sages disent jusqu'à minuit. »

R. Yossa au nom de R. Yochanan dit : Cette opinion sert de règle. Ce rabbi ordonnait aux étudiants, s'ils voulaient s'occuper de l'explication de la Loi, de venir prier le *schema'* avant minuit et de se livrer ensuite aux études (de peur que la discussion ne fasse dépasser l'heure). Cela prouve deux choses : 1° que cette opinion sert de règle; 2° nous pouvons en conclure qu'on ajoute quelques mots après la première bénédiction qui suit le *schema'* [1]. On a enseigné : celui qui lit le *schema'* au temple le matin a accompli son devoir, mais non celui qui agit ainsi le soir. Pourquoi cette différence? Selon R. Houna au nom de R. Joseph, on doit réciter le *schema'* du soir à la maison, afin de chasser les mauvais esprits (démons) : cela démontre qu'on ne dit rien après la première bénédiction (contrairement à l'avis précédent, et la formule qui suit se rapporte aux démons nocturnes). C'est l'avis de R. Samuel Bar-Naḥmani; lorsqu'il se mettait à calculer l'année embolismique, il se rendait auprès de R. Jacob Guerosa. R. Zeira se cachait alors au grenier, et il entendait que le rabbi répétait la lecture du *schema'*, jusqu'à ce qu'il fût endormi. Pourquoi cela? R. Aḥa et R. Tahelifta son gendre, au nom de R. Samuel bar-Naḥman, dirent : C'est en raison de ce verset (Psaume IV, 5) : *Tremblez, et ne péchez pas, réfléchissez en votre cœur,* « *sur votre couche,* » *et soyez silencieux, Selâ.* C'est l'avis de R. Josua bar-Lévi qui est en discussion, car celui-ci lisait encore des psaumes après les prières (comme cela se fait de nos jours). On a cependant enseigné qu'on ne dit rien après la première bénédiction [2]? C'est vrai pour celle du matin. En effet, R. Zeira, au nom de R. Jérémie, dit : dans trois circonstances, les faits doivent se suivre sans interruption: l'égorgement (du sacrifice) après l'imposition des mains; la bénédiction après l'ablution; la prière (*'amida*) après la section qui rappelle la délivrance d'Israël [3]. 1° Après l'imposition des mains, l'égorgement : *il appuiera la main,* est-il dit, *et l'égorgera* (Lévitique, I, 4 et 5). 2° Après l'ablution, la bénédiction : *Élevez les mains saintes* (lorsqu'elles sont pures) *et bénissez Dieu* (Psaume CXXXIV, 2). 3° Après la *délivrance*, la *prière :* « que les paroles de mes lèvres soient agréées, ô Dieu mon libérateur » (Psaume XIX, 15), et de suite on ajoute : *l'Éternel t'exaucera* [4] au jour de malheur (Psaume XX, 2). R Yossé bar-Boun dit : Celui qui, après l'imposition des mains (sur le sacrifice), l'égorge aussitôt, ne court pas le risque que la victime devienne impropre au service; celui qui, immédiatement après l'ablution, prononce la formule de bénédiction,

[1] Selon lui, on n'est pas tenu de rapprocher la formule de *délivrance* de l'*amida;* il en sera question plus loin.

[2] Comment alors ce rabbin se permettait-il d'enfreindre cette défense? — [3] Babli, même traité, fol. 42.

[4] Or, comme on verra, l'*'amida* contient des supplications.

est certain d'échapper à Satan pendant le repas [1]; et celui qui récite l'*'amida* de suite après la formule de délivrance n'a rien à craindre de Satan toute la journée. R. Zeira raconte (un exemple qui serait contraire à cette assertion) : S'étant arrêté pour réciter l'*'amida* aussitôt après la délivrance, il a été pris au service du roi et chargé de transporter des myrtes au palais. Rabbi, lui répondit-on, c'est une faveur; bien des gens paient pour voir le palais à l'intérieur. R. Ame dit : A qui ressemble celui qui ne fait pas suivre la «délivrance» par la prière? A un favori du roi qui vient et frappe à sa porte ; le roi ouvre pour savoir ce qu'il désire, et si alors le solliciteur s'en va, il lui retirera son amitié.

« R. Gamaliel dit : jusqu'au lever de l'aurore, etc. »

Cet avis est conforme à celui de R. Simon qui a enseigné ceci : Parfois on récite le *schema'* (deux fois de suite), une fois avant l'aurore et une fois après, et il se trouve que le devoir du jour et celui de la nuit sont accomplis. Si R. Gamaliel est de l'avis de R. Simon pour le soir, en est-il de même pour le matin? Ou est-il de l'avis de R. Zeira, frère de R. Ḥiya bar-Aschia et de R. Abba bar-Hanna, selon lesquels, si l'on récite le *schemâ* avec les sacerdotes de garde au Temple, on n'a pas accompli son devoir parce que c'est trop tôt? (La question reste en suspens.)

2. Voici un fait (à l'appui de cet avis) : Ses fils, revenant une fois d'un festin (potatio) après minuit, lui dirent : Nous n'avons pas encore récité le schemâ. Il leur répondit : si l'aurore n'est pas encore levée, vous êtes obligé de faire ladite prière.

R. Gamaliel, qui conteste l'avis des rabbins, agissait comme eux. Mais n'a-t-il pas contesté l'avis des rabbins tout en agissant comme eux? R. Akiba n'a-t-il pas agi de même? Et R. Simon ben-Yoḥaï n'est-il pas dans le même cas? Quand R. Meir a-t-il contesté l'avis des rabbins, tout en agissant comme eux (où a-t-il été inconséquent)? Au cas suivant : On peut, pour un malade, est-il dit [2], faire une compresse de vieux vin, d'huile parfumée et mêlée d'eau, lorsque le mélange de l'huile et du vin a été préparé la veille; mais non, si ce n'est pas prêt d'avance. R. Simon ben-Éliézer enseigne que R. Meir permettait de mêler l'huile et le vin le jour du sabbat pour en enduire ensuite le malade. Lorsqu'il tomba malade lui-même et qu'on voulut agir ainsi pour lui, il ne le permit pas : «Maître, lui dirent ses élèves, tu contredis tes propres paroles, aux dépens de

[1] Il ne courra pas de danger par le repas.

[2] Ces sortes de travaux sont interdits le samedi; Babli, traité *Schabbath*, fol. 134[a].

la santé! » — Quoique, répondit-il, je ne sois pas sévère envers les autres, je le suis envers moi-même, puisque d'autres (plusieurs) contestent mon avis. » Quand R. Akiba a-t-il discuté l'avis des rabbins tout en s'y conformant? Au cas suivant [1] : L'épine dorsale et le crâne de deux morts, un quart de mesure de sang de deux morts, une même quantité d'os, ou un membre de deux morts[2], ou de la chair de deux personnes vivantes rendent une maison impure [3], selon R. Akiba, mais non selon les sages. Un jour, on a apporté un panier plein d'os du village Tebi, et on les a exposés dans la cour du Temple à Loud. Le médecin Todros est entré suivi de tous ses collègues, et ce docteur dit : « Il n'y a là ni épine dorsale, ni crâne d'un seul mort (ce qui constituerait l'impureté). Mais comme les uns sont d'avis qu'on suppose les membres de deux morts réunis pour rendre le tout impur, nous allons voter. » On commença le vote par R. Akiba qui déclara que c'était pur (selon l'avis des sages) : « Si tu l'avais déclaré impur, nous eussions été de ton avis; mais comme tu le déclares pur, nous l'admettons d'autant mieux. » Quand R. Simon discute-t-il l'avis des rabbins, tout en l'adoptant? Au cas suivant [4] : R. Simon dit qu'il est permis de cueillir toutes les pousses (au commencement de l'année de repos, ou septième), excepté celles du caroubier, car elles n'ont pas leur semblable parmi les verdures et on ne peut distinguer celles qui ont poussé à la fin de la sixième année de celles de la septième); les sages l'interdisent. R. Simon traversait une fois les champs pendant l'année consacrée (*schemita*, septième); il vit que quelqu'un cueillait des pousses de cette année : « Mais, lui dit-il, n'est-ce pas interdit? Ne sont-ce pas des pousses? » — « Au contraire, lui répondit-on, ne l'as-tu pas permis? » « Oui, répondit le rabbi; mais, comme mes condisciples contestent mon avis, il faut appliquer à ce cas le verset suivant (Ecclésiaste, x, 8) : *celui qui détruit la haie sera mordu par un serpent*[5]. » Enfin, R. Gamaliel discute l'avis des sages tout en l'adoptant (pour la durée de la lecture du *schema'*). Cette contradiction (entre la théorie et la pratique) peut s'expliquer ainsi : la récitation faite trop tard n'a lieu qu'à titre d'étude. Mais on pourrait la faire même après le lever de l'aurore. (Cette réponse est donc réfutée). On peut encore répondre que d'ordinaire on pouvait suivre l'avis des sages (de ne pas dépasser l'heure de minuit); mais dans le fait précité (du festin), comme minuit était passé et qu'il était impossible de suivre ledit avis, R. Gamaliel leur dit : Faites selon mon avis.

[1] Mischnâ, 1re partie, traité *Schebiïth*, ch. IX, § 1; *Tosephtâ*, traité *Ohelôth*, section 4. (Voir les notes suivantes.)

[2] C.-à-d. 2 fragments valant un entier.

[3] On sait que la présence d'un mort rendait jadis la maison juive impure. (Voir Nombres, XXXI, 19.) Il s'agit de savoir ici quelle quantité de fragments la rend impure.

[4] Voir traité *Schebiith, ibid.* et Babli, traité *Pesahim,* fol. 51b.

[5] C'est-à-dire, en théorie il est de l'avis contraire, mais en pratique il l'interdit comme les sages.

3. Non-seulement pour ce sujet, mais pour tout ce que les sages ont limité par l'heure de minuit, il est permis légalement de l'accomplir jusqu'à l'aurore.

4. La combustion des graisses[1] ou de membres de certains sacrifices, ainsi que la consommation de tout ce qui a la journée pour limite[2], peut également être accomplie jusqu'à l'aurore. Pourquoi alors dit-on jusqu'à minuit, pour éloigner l'homme du péché (par une limite anticipée)?

Nous avons appris qu'il faut ajouter à cette énumération la consommation de l'agneau pascal; selon d'autres, il ne le faut pas. Quels sont ceux qui l'ajoutent? les rabbins. Quel est l'avis contraire? celui de R. Éliézer. Quel est le motif de ce dernier? Le mot *nuit*, dit-il, qui est dit au sujet de la mort des premiers nés (Exode, XII, 12), et celui qui s'applique à l'agneau pascal indiquent, par analogie, l'heure de *minuit*. R. Houna dit: Même, d'après les rabbins, on ne saurait, pour la Pâque, fixer une limite plus longue que minuit, car ce sacrifice, est-il dit, rend les mains impures après minuit (comme étant tardif; à plus forte raison est-il interdit, dès ce moment, d'en manger).

« La consommation de tout ce qui a la journée pour limite, etc. »

Ce sont des saintetés d'un degré secondaire (elles suivent la même règle).

« Pour éloigner l'homme du péché. »

Si on étend la limite jusqu'au lever de l'aurore, on peut supposer parfois qu'elle n'est pas arrivée et consommer ces objets sacrés lorsqu'il est trop tard (ce qui est interdit); tandis qu'en posant pour limite *minuit*, on ne commettra pas de péché en dépassant un peu l'heure.

5 (2). A partir de quel moment lit-on le *schema'* du matin? Lorsqu'on peut distinguer le bleu d'avec le blanc, ou, selon R. Éliézer, le bleu du vert (ce qui est plus difficile). On termine cette prière, lorsque le soleil rayonne, ou jusqu'à la troisième heure (9 heures) selon R. Josué[3], car c'est l'usage des princes de se lever à cette

[1] Lévitique, VI, 2; VII, 2.

[2] *Ibid.* VII, 15.

[3] Voir, pour la division des heures, p. 1, n. 3.

heure. La lecture faite après cette heure n'est cependant pas sans valeur; elle équivaut à une lecture ordinaire d'un passage de la Tòra.

C'est avec raison qu'on a enseigné qu'il faut pouvoir distinguer les fils bleus des fils blancs des *tsitsith* (franges). Quel est le motif des rabbins? Il est dit : *vous* LE *verrez* (Nombres, XV, 39) ; vous LE reconnaîtrez seul entre les fils voisins (blancs). Quel est le motif de R. Éliézer? Il faut, dit-il, pouvoir le distinguer au milieu d'autres couleurs (c'est donc le fil bleu). On a enseigné au nom de R. Meir ; il n'est pas écrit : *vous* LA *verrez*, mais *vous* LE *verrez;* cela indique que celui qui accomplit le devoir des *tsitsith* (franges) regarde pour ainsi dire le Tout-puissant. Or, le bleu-ciel ressemble à la mer, celle-ci aux herbes, ces dernières au ciel, lequel a la ressemblance du trône de la gloire, que l'on compare enfin au Saphir. En effet, il est écrit (Ézéchiel, I, 26) : *Voici qu'au ciel domine la tête du chérubin, il y a comme la pierre du Saphir, une apparence de la forme du Trône.* D'autres expliquent ainsi les mots *vous le verrez :* il faut qu'on puisse reconnaître son prochain à la distance de 4 coudées. Selon R. Ḥisda, ce dernier avis prédomine. Quelle en est la conséquence? Car, si l'on voit une personne connue, on la distingue même de loin; si elle ne l'est pas, on ne la distingue même pas de près? A quel cas s'applique donc cette observation? A la vue d'une personne peu connue, par exemple à un hôte qui vient de temps en temps; selon d'autres, à la distinction entre le loup et le chien, l'âne et l'onagre; selon d'autres encore, on doit pouvoir reconnaître son ami à la distance de 4 coudées. La comparaison entre loup et chien, entre âne et onagre, représente l'avis de celui qui demande la distinction entre le bleu-ciel et le vert (c'est plus difficile). L'opinion de celui qui met pour condition qu'on reconnaisse un ami à 4 coudées est conforme à l'avis de celui qui désire qu'on distingue entre le bleu-ciel et le blanc (c'est plus facile et cela exige moins de clarté).

Si l'on a prescrit de réciter le *schema'* du matin au moment de la projection des rayons, c'est afin de faire suivre la formule de délivrance par la prière (*'amida*), qu'on dit, en ce cas, au jour. R. Zeira dit: j'en vois le motif (indiqué par ces mots : Psaume LXXII, 5) : *ils t'adoreront avec le lever du soleil.* Mar Oukba raconte que les gens zélés se levaient à la première heure et disaient le *schema'*, puis récitaient les autres prières, de façon à les terminer à l'arrivée des rayons du soleil. R. Juda racontait qu'il suivait en route R. Éliézer ben-Azaria et R. Akiba, qui s'occupaient de divers sujets religieux. Lorsque, dit-il, l'instant du *schema'* arriva et que je le récitai, je crus qu'ils l'oubliaient par préoccupation. Je me mis à le réciter de nouveau. Ils ne le commencèrent que lorsque le soleil darda ses rayons au sommet des montagnes.

« Au moment de la projection desrayons solaires. »

R. Zabdi fils de R. Jacob bar-Zabdi, au nom de R. Yona, dit qu'il faut attendre que le soleil scintille au sommet des montagnes.

« Selon R. Juda, jusqu'à la troisième heure (9 heures). »

Cet avis, selon R. Idi, R. Hamnona et R. Ada bar-Aḥa, au nom de Rab, s'applique à celui qui a oublié la récitation du *schema'*. R. Houna dit: Cela fait l'objet de la discussion de deux *amoraïm*, dont l'un applique cet avis à celui qui a oublié le *schema'*. Son interlocuteur lui objecte ceci : Peut-on établir une règle pour celui qui oublie de faire la prière? Si l'avis de R. Josué sert de règle, il doit être tel pour tous? Oui, mais si l'on a toutefois parlé de celui qui oublie, c'est pour que chacun ait soin de dire le *schema'* en son temps.

On a enseigné ceci : on s'interrompt (de l'étude de la loi) pour lire le *schema'*, mais non pour l'*'amida*. R. Aḥa dit : C'est que le *schema'* est prescrit par le Pentateuque, tandis que l'autre prière ne l'est pas. R. Ba dit : c'est qu'il y a un temps déterminé pour le *schema'*, non pour la *prière*. R. Yossé dit : C'est que le *schema'* ne demande pas une attention soutenue comme l'*'amida*. Rabbi fit une objection à R. Yossé : En admettant, dit-il, que le *schema'* n'exige pas une attention soutenue, les trois premiers versets du moins ne l'exigent-ils pas? Oui, lui répondit-il; mais, comme ils sont fort courts, on s'y applique[1]. R. Yoḥanan, au nom de R. Simon ben-Yoḥaï, dit[2] : Lorsque nous sommes à l'étude de la Loi, nous ne l'interrompons même pas pour lire le *schema'*; mais il ajoute en son propre nom : nous qui ne sommes pas aussi assidus à l'étude, nous nous interrompons même pour dire l'*'amida*. Chacun de ces avis est conforme aux opinions de chacun de ces rabbins; car R. Yoḥanan disait : plût au ciel que l'homme priât toute la journée, attendu qu'une prière n'est jamais perdue. D'autre part, R. Simon ben-Yoḥaï dit : Si j'avais été sur le mont Sinaï au moment où la Loi fut donnée à Israël, j'eusse demandé à Dieu de donner à l'homme deux bouches, l'une pour lire la Loi, l'autre pour causer de ses affaires ordinaires. Il dit ensuite : si avec cette seule bouche le monde se soutient à peine contre les calomniateurs, qu'arriverait-il si les hommes en avaient deux?

R. Yossé dit devant R. Jérémie : l'avis de R. Yochanan est conforme à celui de R. Ḥanina ben-Akabia, car il est dit : les écrivains des rouleaux de Pentateuque, de phylactères et de *mezouzoth* (écriteaux des portes) doivent s'interrompre pour lire le *schema'*, et non pour l'*'amida*. R. Ḥanina ben Akabia dit : comme ils s'interrompent pour l'un, ils doivent agir de même pour les autres commandements

[1] Et leur contenu commande l'attention. — [2] Babli, traité *Schabbath*, fol. 11ª.

de la Loi; mais il n'admet pas qu'on s'interrompe pour faire la *soucca* ou le *loulab* (2 cérémonies de la fête des tentes). Mais R. Simon n'est-il pas d'avis qu'il ne faut pas apprendre si l'on ne veut pas exécuter? (c'est-à-dire, à quoi bon étudier la Loi et apprendre les pratiques du culte, si on ne les exerce pas?) Car, en ce cas, il vaudrait mieux ne pas avoir été créé? Et R. Yochanan ne dit-il pas aussi de celui qui apprend la Loi sans agir en conséquence, qu'il vaudrait mieux que la matrice de sa mère se fût refermée sur lui et qu'il ne fût jamais né? (*réponse*) R. Simon ben-Yoḥaï a pour motif que tous les deux préceptes sont prescrits, et un ordre ne saurait détruire l'autre. Mais n'a-t-on pas appris que celui qui lit trop tard ne fait qu'une simple lecture (sans valeur liturgique)? Cela ne démontre-t-il pas qu'en temps opportun la prière doit précéder l'étude? C'est bien vrai; cependant, dit R. Juda, comme R. Simon ben-Yochaï s'adonnait sans cesse à l'étude, elle était préférée. R. Aba Maré dit : la lecture tardive n'a que la valeur d'une étude biblique, mais en temps opportun elle équivaut à la Mischnâ. R. Simon ben-Yochaï est conséquent envers lui-même : Si on lit la Bible, dit-il, c'est un mérite secondaire. Selon les rabbins, elle équivaut à la Mischnâ [1].

6 (3). L'école de Schammaï dit : Le soir, chacun doit se coucher pour faire cette lecture, et le matin se tenir pour cela debout, car il est écrit (Deutéron. VI, 7) : « *En te couchant et en te levant.* » L'école d'Hillel dit : Chacun lit à volonté quelle que soit sa position, puisqu'il est dit (*ibid.*) : « *En parcourant ta route* [2]. » Pourquoi est-il dit alors : « *En te couchant et en te levant?* » Cela signifie : Au moment où les hommes se couchent et lorsqu'ils se lèvent.

On voit que Hillel explique les deux versets. A quoi Schammaï applique-t-il le verset qui sert d'appui à son adversaire? Selon lui, il sert à exclure celui qui s'occupe des sujets religieux et le fiancé [3]. Un jour R. Éliézer ben-Azariah et R. Ismaël s'arrêtèrent à un endroit, le premier était couché, le second debout. Lorsque l'instant du *schema'* du matin arriva, l'un se leva (selon Schammaï) et l'autre se pencha.

Le premier dit au second : Nous agissons comme celui que l'on complimenterait de sa longue barbe et qui irait la faire raser; de même, moi qui étais couché je me lève, et toi debout tu te penches? — Toi, répondit-il, tu t'es levé,

[1] Par crainte d'oublier la Mischnâ, qu'on étudiait par cœur, on la faisait prévaloir.

[2] Or la marche ne permet pas de rester debout, et encore moins d'être couché.

[3] Tous deux en sont dispensés.

selon l'avis de Schammaï, moi j'ai fait l'inverse, comme le permet Hillel; ou bien encore, j'ai agi ainsi, pour que les disciples, en me voyant, n'établissent pas comme règle l'avis de Schammaï d'après mon exemple.

7. Je me suis trouvé en route, dit R. Tarphon; et, m'étant penché pour faire la lecture, selon l'avis de Schammaï, j'ai couru le danger d'être pris par les brigands (ne les ayant pas vus à temps) : Tu méritais d'être puni, lui fut-il répondu, pour n'avoir pas suivi l'opinion de Hillel.

Les sages disent au nom de R. Yochanan [1] : Les paroles des rabbins se rapprochent de celles de la Loi et sont aussi aimables qu'elles : *Ton goût* [2], est-il dit, *ressemble à celui du bon vin* (Cantiques, VIII, 10). Selon Simon bar-Vawé, au nom de R. Yochanan, elles se rapprochent de la loi et elles lui sont préférables : *Car tes amours sont meilleurs que le vin* (*ibid.*). En voici la preuve, selon R. Abba bar-Cohen, au nom de R. Juda bar-Pazi : Car, si R. Tarphon n'eût pas lu le *schema'* du tout, il n'eût transgressé qu'un ordre affirmatif, passible d'une peine légère, tandis qu'en agissant, par sa manière de lire, contrairement à l'ordre de Hillel, il s'exposait à la mort, en vertu du principe exprimé ainsi : *Celui qui renverse la haie* (autour de la Loi) *sera mordu par un serpent* (Ecclés. x, 8). R. Ismaël enseigne ceci : Les ordres du Pentateuque comprennent soit des défenses, soit des permissions : les unes sont graves, les autres ne le sont pas; mais les paroles des docteurs le sont toujours. En voici la preuve : nous avons appris que la négation du précepte des phylactères, ce qui est une opposition à la loi, n'est pas un péché (car il n'y a qu'à consulter le texte pour savoir qu'il existe); mais celui qui y placerait cinq sections (au lieu de quatre) et ajouterait ainsi aux ordres des docteurs serait condamnable. R. Hanania, fils de R. Ada, au nom de R. Tanhoum bar-R. Hiya, dit : Les paroles des sages sont plus graves que celles des prophètes; il est écrit (Michée, II, 6 et 11) : « On dit : Ne prophétisez point. Ils [3] prophétiseront. Mais ils ne prophétiseront pas pour ceux que la honte ne quitte pas. » Puis : « Je te prédirai du vin et de la boisson. » A qui ressemblent le prophète et le sage? A deux courriers envoyés par un roi à une province : pour l'un, il ordonne que s'il ne montre pas son cachet et son turban, on ne lui ajoute pas foi; pour l'autre, il prévient qu'on le croie sans ces indices. De même, pour le prophète, il est dit : Il vous donnera un signe ou un miracle (Deutéronome, XIII, 2), tandis qu'ici il est dit : *Conformément à la loi qu'ils t'enseigneront* (c'est là leur supériorité).

[1] Même série, traité *Synhédrin*, ch. XI, § 6; *Aboda zara*, ch. II, § 8.

[2] Par les mots *ton goût* et *tes amours*, on entend les paroles des rabbins. — [3] C'est-à-dire les sages; leurs paroles commenteront la Loi.

Toutefois, cela n'est dit que si un *bath-kol*[1] s'est fait entendre. Sans cela, si l'on veut agir sévèrement et adopter comme règles de conduite les avis les plus graves de Schammaï et de Hillel, on est digne du verset qui dit (Ecclésiaste, II, 14) : *L'insensé marche dans l'obscurité* (car ces avis se contredisent parfois); si l'on adopte les avis les plus commodes à suivre de l'un et de l'autre, c'est de l'impiété. Comment faire alors? Suivre tantôt les avis les moins sévères, tantôt les plus graves, n'est-ce pas arbitraire? Cela n'est vrai qu'autant que l'on n'a pas entendu le *bath-kol;* mais, depuis qu'il s'est révélé pour Hillel, l'avis de Hillel sert toujours de règle, et celui qui le transgresse est digne de la peine de mort.

On a raconté que le bath-kol a dit: «Les avis des uns et des autres sont les paroles du Dieu vivant, mais l'avis de Hillel prédomine.»

Où s'est-il révélé? A Yabné, à ce que dit R. Bivi au nom de R. Yochanan.

8 (4). Le matin, on dit deux bénédictions avant le *schema'* et une après cette prière; le soir, il est précédé et suivi de deux bénédictions; que l'une soit longue et l'autre courte, dès qu'il est ordonné une prière longue, il n'est pas permis d'en dire une courte, ni de faire l'inverse; lorsqu'on doit la terminer par la formule de clôture (*sois loué, Éternel*, etc.), il n'est pas permis de supprimer cette formule, et *vice versa.*

R. Simon, au nom de R. Samuel bar-Nachman, dit: Cette disposition des prières a lieu en vertu du verset (Ps. I, 2): *Tu la méditeras jour et nuit;* la méditation du jour et celle de la nuit doivent être égales[2].

R. Yossé bar-Abin, au nom de R. Josué ben-Lévi, dit que c'est en vertu de ce verset (Psaume CXIX, 164) : *Sept fois par jour j'ai loué les actes de ta justice;* R. Nachman ajoute : Celui qui accomplit ce précepte, de louer Dieu *sept fois*, agit aussi bien que s'il *méditait la loi jour et nuit.* Pourquoi lit-on chaque jour les deux sections du *schema'*? R. Lévi et R. Simon ont tous deux répondu. R. Simon dit: Parce que chacune rappelle le précepte de le lire au coucher et au lever. R. Lévi dit: Parce que le Décalogue y est résumé. Ainsi, 1° *je suis l'Éternel ton Dieu* correspond à *écoute Israel, l'Éternel est notre Dieu;* 2° *tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face*, aux mots *l'Éternel est un;* 3° *tu ne proféreras pas en vain le nom de l'Éternel*, aux mots *tu aimeras l'Éternel ton Dieu*, car, si l'on

[1] Voir ce qu'en dit l'*Introduction*, § 11.

[2] C'est-à-dire, comme le soir la troisième section du *schema'*, consacrée à la *vue* des *tsitsith*, n'a pas lieu d'être appliquée, on récite en revanche une bénédiction de plus que le matin.

aime le roi, on ne prêtera pas de faux serment en son nom; 4° *souviens-toi du jour du sabbat et sanctifie-le*, aux mots *que tu te souviennes*.

Rabbi ajoute : C'est ce précepte du sabbat qui équivaut à tous les autres, car il est écrit : *Tu leur as fait connaître ton saint sabbat, tu leur as ordonné des commandements et des lois*, etc.; cela démontre qu'il équivaut à toutes les prescriptions religieuses. — 5° *honore ton père et ta mère*, aux mots *afin que vos jours et ceux de vos enfants se multiplient* [1]; 6° *tu n'assassineras pas*, aux mots *vous périrez bientôt*, car celui qui tue sera tué; 7° *tu ne commettras pas d'adultère*, aux mots *vous ne suivrez pas l'élan de vos cœurs et de vos yeux;* or, dit R. Lévi, le cœur et les yeux sont des séducteurs qui entraînent l'homme vers le péché (comme organes de la convoitise), car il est écrit (Proverbes, XXIII, 26): *Mon fils, donne-moi ton cœur*, et tes yeux suivront ma voie; le très-saint [béni soit-il] dit : Si tu me donnes ton cœur et tes yeux, je sais que tu es à moi; 8° *tu ne voleras pas* répond aux mots *tu récolteras ton blé*, et non celui de ton voisin; 9° *tu ne témoigneras pas contre ton prochain faussement*, aux mots *je suis l'Éternel ton Dieu;* et il est dit : *L'Éternel Dieu de vérité*. Et que signifie ce dernier mot? R. Aboun dit : Il est le Dieu vivant et le roi de l'univers. R. Lévi dit : Le très-saint a dit qu'un faux témoignage contre son prochain équivaut au blasphème de nier Dieu comme créateur du ciel et de la terre; 10° *tu ne convoiteras pas la maison de ton voisin*, aux mots : *vous écrirez sur les frontons de ta maison*, et non de la maison de ton prochain.

On a enseigné[2] : Le chef de la section du temple disait aux sacerdotes de faire une bénédiction, et les assistants y répondaient. Quelle bénédiction faisaient-ils? Selon R. Matna, au nom de Samuel, c'est la bénédiction de la Loi; puis on lisait le Décalogue et les trois sections du *schema'*. R. Ame, au nom de R. Lakisch dit : Cela démontre que l'omission des bénédictions (qui accompagnent le *schema'*) n'empêche pas la récitation. R. Ba dit : Cela ne prouve rien, car le Décalogue est comme la partie intégrante du *schema'* par son contenu (et ne forme pas une interruption). Or, R. Matna et R. Samuel bar-Nahman disent : On ferait bien de réciter chaque jour le Décalogue (comme prière); pourquoi ne le fait-on pas? Pour ne pas donner aux détracteurs de la religion lieu de supposer que le Décalogue seul a été révélé à Moïse sur le mont Sinaï. R. Samuel bar-Nahman, au nom de R. Juda bar-Zebda, dit : On ferait bien chaque jour de lire le chapitre de Balak et de Bileam, et l'on s'en abstient pour ne pas fatiguer les fidèles. En effet, dans ce chapitre, selon R. Houna, se trouvent mentionnés le coucher et le lever du soleil (Nom. XXIII, 24), et, selon R. Yossé

[1] C'est la récompense énoncée dans le Décalogue, pour le respect envers les parents.

[2] Mischnâ, 5e partie, tr. *Tamid*, chapitre V, § 1er.

bar-Boun, la sortie d'Égypte et la royauté (*ibid.* 22). Selon R. Éliézer, cet épisode devrait se dire, parce qu'il se trouve dans le Pentateuque, dans les Prophètes (Michée, VI, 5) et dans les Hagiographes (Néhémie, XIII, 2).

Le chef de la section de service ordonnait donc les bénédictions, que les assistants répétaient : c'était d'abord la bénédiction de la Loi, *Ahaba* (2e du matin); cependant la première n'avait pas encore été dite? R. Samuel, frère de R. Berachia, répond que, la lumière du soleil n'ayant pas encore paru alors, on ne pouvait pas, en louant Dieu, le nommer Formateur des luminaires (on la déplace donc). Le samedi, on ajoute une bénédiction pour le détachement des gardes qui sortent (à leur tour). Quelle est cette prière? Selon R. Helbo, c'est la suivante : « Que celui qui réside dans cette maison (Dieu) implante au milieu de vous la fraternité, l'amitié, la paix et les bonnes relations. »

Samuel dit : Si quelqu'un s'est levé de bonne heure pour étudier la Loi avant la récitation du *schema'*, il doit dire la formule de bénédiction de la Loi; après le *schema'*, ce n'est plus nécessaire (car la bénédiction du *schema'* en dispense), à la condition, ajoute R. Ba, que l'étude ait lieu immédiatement après la prière. R. Houna dit : Si le sujet paraît être de l'exégèse, il faut dire la formule; mais si c'est un sujet juridique, c'est inutile. R. Simon dit qu'il faut la réciter dans tous les cas. R. Hiya bar-Asche raconte ceci : Nous avions l'habitude, en étudiant devant Rab, soit de l'exégèse, soit de la jurisprudence, de dire la formule de prière. Si on lit le *schema'* avec les autres gens de service au temple, on n'a pas accompli le devoir, car ils le disaient à une heure tardive (par suite des travaux). R. Zeira, au nom de R. Ame, dit : Au temps de R. Yochanan, nous sortions au jour du jeûne et nous lisions le *schema'* après la troisième heure (9 h.), sans que personne nous l'interdît. R. Yossé et R. Aba sortaient aussi en ce jour, et on lisait le *schema'* en public après la troisième heure. R. Aha voulut s'y opposer. R. Yossa lui dit : Ils l'ont déjà lu en temps opportun, et ils ne le répètent que pour réciter ensuite l'*'amida.* C'est à cause des gens du peuple, répliqua R. Aha, que je m'y oppose, afin qu'ils ne supposent pas que c'est le moment opportun de faire cette lecture.

Voici les offices qu'on peut prolonger : ceux du nouvel an, du grand pardon, ou d'un jeûne public. C'est par sa manière de prier qu'on peut distinguer le savant de l'ignorant. Voici les courtes prières : celles des préceptes concernant la jouissance des fruits, l'invitation à l'action de grâce après le repas, et la dernière partie de ces grâces. Cela veut-il dire que toutes les autres peuvent être prolongées? Non, dit Hiskia : De ce qu'il a été dit que la prolongation est une mauvaise qualité et l'abréviation une bonne, on peut conclure qu'il n'y a pas de règles fixes (la catégorie des brèves est donc indéterminée). Au jour de jeûne, il faut prolonger la formule de délivrance d'Israël dans l'*'amida* (y ajoutant *anénou*, etc.). Est-ce à dire que, pour les autres six prières médiales, l'ad-

dition n'a pas lieu (contrairement aux règles)? R. Yossé répond : Pour que l'on ne puisse pas supposer que cette prière, faisant partie de l'*'amida*, ne doive pas être prolongée, il a fallu énoncer le précepte de ladite prolongation (aux jours de jeûne). Voici les formules de bénédictions, à la lecture desquelles on se courbe : à la première de l'*'amida*, au commencement et à la fin, ainsi qu'à l'avant-dernière qui est celle des grâces. A celui qui se courbe pour chacune d'elles, on enseigne qu'il ne faut pas agir ainsi. R. Isaac bar-Nahman, au nom de R. Josué bar-Lévy, dit : Le grand prêtre se courbe à la fin de chaque bénédiction; le roi, au commencement et à la fin. R. Simon dit au nom du même : On se ploie un peu, et l'on ne se redresse qu'après la prière achevée. Pourquoi? Parce qu'il est dit : *Lorsque Salomon eut achevé de réciter devant l'Éternel toutes les prières et supplications, il se leva de devant l'autel de Dieu et cessa de s'agenouiller* (I Rois, VIII, 54). Comment fait-on la génuflexion et le prosternement? R. Ḥiya-Rabba, en montrant à Rabbi la première manière de se courber, est devenu boiteux, puis il a été guéri; tandis que R. Lévi bar-Sissi, en montrant la seconde, n'a pas été guéri : *Ses mains*, est-il dit (dans ce verset) *étaient étendues vers le ciel;* R. Aïbo ajoute qu'il se tint comme un certain podagre (c'est-à-dire un peu courbé). Ce mot indique, dit R. Abina, que ses mains n'ont pas du tout bénéficié de la construction du temple. R. Halaphta ben-Schaoul enseigna que tout le monde se courbe avec l'officiant, lorsqu'on dit la fin de l'action de grâce. R. Zeira dit : Non, on se courbe seulement au mot *modim;* il suivait l'officiant mot à mot, afin de se prosterner en même temps que lui, au commencement et à la fin des sections. Lorsque R. Yossa se rendit en Palestine, il vit qu'on se baissait en disant des mots à voix basse, et il s'informa du sujet dit à voix basse. Comment a-t-il pu s'en étonner? Ne savait-il pas ce qu'avait dit R. Helbo au nom de R. Yochanan et au nom de R. Jérémie, R. Hanina au nom de R. Mayscha, R. Hiya au nom de R. Simaï, ou, selon d'autres, les condisciples au nom de R. Simaï? Voici la formule : « Nous reconnaissons humblement, devant toi, maître de toutes les créatures, Dieu digne de louanges, rocher des mondes, être vivant de l'univers, auteur de la création, toi qui ressuscites les morts, que tu nous as donné la vie et que tu nous la conserves, que tu nous pardonnes nos fautes, que tu nous soutiens et que tu nous permets de rendre grâce à ton nom; sois loué, Éternel, digne des louanges. » R. Ba bar-Zabdi disait une autre formule au nom de Rab : « Nous reconnaissons avec humilité que nous devons rendre grâce à ton nom; que mes lèvres chantent, car je te célèbre du fond de mon âme, que tu as rachetée; sois loué, Éternel, digne des louanges. » R. Samuel bar-Mena, au nom de R. Aḥa, disait : « Grâce et louanges à ton nom; à toi la grandeur, à toi la force, à toi la majesté; qu'il te plaise, Éternel, notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, de nous soutenir dans notre chute et de nous relever de notre abaissement, car tu soutiens ceux qui

tombent et tu redresses ceux qui sont courbés; tu es plein de miséricorde, et il n'y a nul autre que toi; sois loué, Éternel, digne des louanges.» Bar-Kapara disait : «Devant toi, il faut s'agenouiller, se courber, se prosterner, s'humilier; devant toi, tout genou doit fléchir, et toute langue doit t'invoquer. A toi, seigneur, appartient la grandeur, la force, le gloire, la victoire et la majesté. A toi tout ce qui est dans le ciel et sur la terre. A toi l'empire et la souveraineté sur toute chose. Tu donnes les richesses et les honneurs. Tu règnes sur tout, et en tes mains résident la force et la puissance. Tu as le pouvoir d'agrandir et de raffermir tout. Aussi, seigneur, nous te rendons grâce et nous louons ton nom majestueux. De tout notre cœur et de toute notre âme, nous nous prosternons. *Tous mes organes disent: Ô Dieu, qui est semblable à toi?* Tu délivres le pauvre des mains de celui qui est plus fort que lui, et tu défends le nécessiteux contre celui qui le ravit. Sois loué, Éternel, digne des louanges.» R. Judan dit : Les rabbins ont l'habitude de dire tout cela (c'est ce qui les faisait prier à voix basse); selon d'autres, on disait tantôt une formule, tantôt l'autre.

En général, on ne doit pas trop se courber. R. Jérémie dit : On ne doit pas se tenir comme le crapaud [1], mais plier toutes les parties de son corps, pour que *tous nos organes* l'adorent. On conteste ici l'avis de Hanan bar-Ba. Il disait à ses collègues : Je vais vous dire une bonne nouvelle: j'ai vu que Rab agissait ainsi, en se pliant, et je l'ai dit à Samuel. Celui-ci s'est alors levé et m'a embrassé. — En disant *sois loué*, on doit se courber, et lorsqu'on vient à mentionner le nom de l'*Éternel*, il faut se lever. Samuel en dit la raison; c'est qu'il est écrit: *Dieu redresse ceux qui sont courbés* (Ps. CXLVI, 8). R. Ame dit : Cela ne me paraît pas juste; ne doit-on pas s'incliner en prononçant ce nom comme il est dit: *ils s'humilient* (s'abaissent) *devant mon nom* (Malachie, II, 5)? R. Abin dit: S'il avait été dit *par mon nom*, il faudrait se courber en le proférant; mais comme il est dit *devant mon nom*, il faut se courber avant de le prononcer. R. Samuel bar-Nathan et R. Hama bar-Hanina racontaient que quelqu'un qui en officiant s'était trop courbé avait été mis en interdit sur l'ordre de Rabbi. R. Yochanan dit qu'on l'avait fait descendre, et R. Hiya bar-Ba dit qu'on l'a seulement réprimandé. Voici les bénédictions qui commencent par la formule : *Loué soit Dieu*. D'abord, en règle générale, elles se terminent toutes par les mots *baroukh*, etc. Si deux bénédictions se succèdent, comme, par exemple, pour la lecture du *schema'* et de l'*'amida*, on ne commence pas par cette formule. Mais, objecte R. Jérémie, pourquoi, pour la bénédiction de la délivrance (dite le soir de Pâques), dit-on cette formule, quoiqu'elle suive de près une autre bénédiction? Ceci est différent, car R. Yochanan dit: Si on a entendu la lec-

[1] Car, lorsqu'il se courbe, sa tête est debout.

ture du *hallel* [1] au temple, on en est dispensé (car, en ce cas, ne répétant pas le *hallel*, la formule se trouverait là isolée). R. Éliézer objecta à R. Yossa: Comment la fin de cette même bénédiction contient-elle aussi ladite formule, bien qu'elle suive l'autre de près? Celui-ci lui répondit: Ce sont deux parties distinctes: l'une s'applique à l'avenir, l'autre au passé. Ne peut-on pas faire la même objection pour la *habdallah* (prière de séparation entre le samedi, ou jour de fête, et la semaine)? C'est encore différent, car R. Ba bar-Zabdi disait que Rabbi les récitait isolément, et qu'ensuite il les disait ensemble, le verre en main [2]. R. Hiya-Rabba les disait (de suite) ensemble. L'invitation à la bénédiction du repas (qui présente la même difficulté) s'explique aussi, car, si deux personnes seulement mangent ensemble, elles ne disent pas ce qui précède l'action de grâce. Quant à la fin de la première section de cette action de grâce (qui contient improprement ladite formule), c'est une question qui n'est pas résolue. De même, pour la quatrième section de la bénédiction du repas, elle est ainsi formulée, parce que, selon R. Houna, elle a été rédigée (isolément) lors de l'ensevelissement des guerriers de Bethar: Par le mot *bon* (qui s'y trouve), on rappelle que ces morts ne sentaient pas [3]; et, par le terme *hametib* (bienfaiteur), on rend grâce à Dieu de ce qu'enfin on a pu les enterrer. Si la formule de sanctification (*kiddousch*) des samedis et jours de fête commence de même (quoiqu'elle suive de près d'autres bénédictions), c'est que parfois il arrive qu'étant assis à boire, la veille au soir avant la nuit, on ait sanctifié la fête sans discontinuer, et, par conséquent, sans réciter la formule de bénédiction pour le vin (c'est-à-dire isolément). Quant à la formule finale, si elle semble contraire à la susdite règle, c'est que, selon R. Mena, elle représente le modèle ordinaire des bénédictions. R. Judan dit: Si la bénédiction est courte, elle commence par les mots *sois loué, Éternel*, mais elle ne finit pas ainsi. Si elle est longue, elle commence et finit de même. Pour toutes les bénédictions, on se dirige d'après leur fin, mais non d'après les versets intercalés [4]. R. Isaac bar-R. Éliézer objecta à R. Yossé: S'il est admis qu'on règle la bénédiction d'après sa fin, pourquoi ne pas dire qu'elle doit se rapporter au verset? Les enfants, répond-il, sont aussi sages (ironie); voici ce qu'on

[1] C'est la suite des psaumes CXIII à CXVIII, qu'on récite à l'office des jours de fête et de néoménie.

[2] Pour dire la *habdallah*.

[3] Quoiqu'ils soient restés quelque temps sans sépulture.

[4] C'est-à-dire, dans la récitation des bénédictions on se dirige d'après la fin. Or, si le matin, en faisant la récitation habituelle, on avait par oubli lu une bénédiction du soir et qu'au moment de terminer on se souvienne de l'erreur, et qu'on dise les derniers mots de celle du matin, cela suffit. Il est inutile, en ce cas, de réciter des versets bibliques applicables au sujet développé dans la bénédiction, et de les faire suivre de l'expression finale: *Loué soit Dieu*, etc.

entend par les mots : D'après la fin : Si le matin on avait, par erreur, lu une bénédiction du soir, et qu'en terminant on dise la fin exacte du matin, le devoir est accompli. R. Acha dit : Toutes les bénédictions se dirigent d'après la fin; et ceux qui intercalent (dans la 3e section de l'action de grâce du repas) le verset (Isaïe, xii, 6) : *Sois joyeux et chante, habitant de Sion*, ne le font pas pour que la bénédiction s'y rapporte (mais arbitrairement).

9 (5). On rappelle dans la prière du soir la sortie d'Égypte (Nombres, xv, 37). R. Éliézer ben-Azariâ dit : Je suis presque un septuagénaire et je n'ai pu parvenir à faire réciter à la nuit la *Sortie d'Égypte*, que lorsque Ben-Zôma l'eut déduite de ces paroles : (Deutéronome, xvi, 2) : *Souviens-toi de l'instant où tu es sorti du pays d'Égypte, tous les jours de ta vie*. Les *jours de ta vie* représentent le jour (en général) ; l'addition du mot *tous* indique aussi les nuits. Selon les Sages, les *jours de ta vie* représentent la vie actuelle, et le mot *tous* comprend les jours du Messie.

Quoique revêtu de hautes fonctions, Éliézer atteignit de longues années ; mais, selon la règle ordinaire, les grandeurs abrégent la vie. On a enseigné à Babylone qu'il ne faut pas dire (la nuit) le commencement de la troisième section du *schema'* (Nombres, ch. xv) ; cependant, si l'on a commencé, il faut continuer (comme le veut Ben-Zôma). Mais les rabbins d'ici (de Jérusalem) disent que, dès le principe, on commence à lire les premiers versets de cette section, sans l'achever [1]. La Mischnâ est en contradiction avec l'avis des rabbins jérusalémites, puisqu'elle dit que, la nuit, on rappelle la sortie d'Égypte (ce qui paraît impliquer la lecture de tout le chapitre). R. Ba ou R. Juda, au nom de Rab, disent que les paroles de la *Mischnâ* n'ont eu en vue que la formule suivante : « Nous te rendons grâce de ce que tu nous as fait sortir d'Égypte et de ce que tu nous as délivrés de l'esclavage, pour que nous louïons ton nom. »

La Mischnâ ne semble-t-elle pas aussi contredire l'opinion des rabbins de Babylone [2], en faisant entendre que la troisième section n'est applicable qu'au jour? En effet, la section entière n'est applicable qu'au jour (à cause des versets relatifs aux *tsitsith*, mais les autres se disent (aussi le soir). R. Ba bar-Acha s'est rendu à Babylone, et il a vu que l'on commençait cette lecture et qu'on l'ache-

[1] C'est-à-dire, on omet les versets ayant rapport à la *vue des tsitsith*, précepte non applicable la nuit, et l'on passe aux versets relatant la sortie d'Égypte.

[2] Ils disent, comme il vient d'être rappelé, que si l'on a commencé à en lire les premiers versets, il faut continuer, contrairement à la règle jadis en usage, selon la *Mischnâ*, de ne pas les redire le soir.

vait entièrement ; et il n'a pas entendu dire qu'il ne faut pas lire le commencement de la troisième section et qu'il n'y a lieu de l'achever que si l'on en avait commencé la lecture par erreur. Les rabbins jérusalémites sont d'avis qu'on doit commencer cette section, mais non la terminer (c'est-à-dire, on omet les particularités relatives aux *tsitsith*, non applicables le soir). On a demandé à R. Acha bar-R. Zeira comment son père faisait. Agissait-il selon l'avis des rabbins palestiniens, ou se conformait-il à l'avis des Babyloniens? R. Ézéchias dit : «Il suivait l'avis de ceux de Jérusalem, et R. Yosé ceux de Palestine.» R. Hanina dit : «Cette dernière opinion paraît la vraie, car R. Zeira agissait avec grande sévérité, ainsi que ces rabbins (de Babylone);» cela prouve qu'il se rangeait à leur avis. On a enseigné : Celui qui lit le *schema'* du matin doit rappeler la sortie d'Égypte dans la bénédiction qui le suit; selon Rabbi, il faut y rappeler la souveraineté de Dieu; selon d'autres, enfin, on doit rappeler le passage de la mer Rouge et la mort des premiers nés (en Égypte). R. Josué ben-Lévi dit qu'il faut énumérer tous ces faits et ajouter les mots : *Rocher d'Israël et son libérateur.* Il dit encore : Si l'on n'a pas mentionné le don de la loi dans la deuxième section de la bénédiction du repas, il faut la répéter. Pourquoi? Parce qu'il est dit (Psaume cv, 44) : *Il leur a donné les terres des nations;* dans quel but? *pour qu'ils observent ses lois et qu'ils respectent ses ordres*[1]. R. Ba bar-R. Acha, au nom de Rab, dit : Si dans cette section on n'a pas rappelé l'alliance d'Abraham, ou si, dans la troisième section, on a omis la mention du règne de David, il faut la répéter. R. Il a dit : Si l'on a dit les mots : *consolateur de Jérusalem*, cela suffit. Bar-Kapara dit : Celui qui (dans la prière) dit : *Abram* au lieu d'Abraham, transgresse une prescription affirmative. Selon R. Lévi, c'est aussi un précepte négatif; cet avis s'appuie sur ce verset (Genèse, xvii, 5) : *On ne t'appellera plus Abram.* L'ordre positif est compris dans ces mots : *Que ton nom soit Abraham.* Mais, fut-il objecté, les gens de la grande synagogue ne l'ont-il pas appelé *Abram?* N'est-il pas dit (Néhémie, ix, 7) : *C'est toi, l'Éternel Dieu, qui as choisi Abram?* Ceci est différent, et veut dire que, lorsqu'il n'était encore qu'*Abram* (avant la révélation divine), *tu l'as choisi.* De même, si on appelle Sara du nom de Saraï, transgresse-t-on un commandement? Oui, cela a été prescrit à Abraham. S'il en est ainsi, pourquoi, en nommant Israël *Jacob*, n'enfreint-on pas la défense? Parce que ce second nom lui a été ajouté, sans supprimer le premier. Pourquoi, d'après les changements de nom d'Abraham et de Jacob, le nom d'Isaac n'a-t-il pas été aussi changé? C'est que le nom de ces deux patriarches leur a été donné par leur famille, tandis que celui d'Isaac a été donné par Dieu, car il est dit (Genèse, *ibid.* 19) : *Tu le nommeras Isaac.* Quatre individus ont reçu leur nom avant leur

[1] C'est donc inséparable.

naissance; ce sont : Isaac, Ismaël, Josias et Salomon. D'Isaac il a été dit : *Tu le nommeras Isaac;* d'Ismaël : *Tu le nommeras Ismaël* (*Ibid.* XVI, 11); de Josias : *Voici, un fils est né à la famille de David, nommé Josias* (I Rois, XIII, 2); de Salomon : *C'est Salomon que sera son nom* (II Samuel, XII, 24). Jusqu'ici nous avons parlé des gens pieux; mais, des impies, il est dit : *Les impies sont répudiés déjà dans le sein de leur mère* (Psaume LVIII, 4). Ben-Zomadit : A l'avenir, Israël n'aura plus lieu de rappeler la sortie d'Égypte. Pourquoi? Puisqu'il est dit (Jérémie, XXIII, 7) : *Voici, les jours viennent, dit l'Éternel, où l'on ne dira plus : vive l'Éternel, qui a fait sortir les enfants d'Israël hors du pays d'Égypte; mais on dira : vive l'Éternel, qui a fait remonter et qui a ramené la postérité d'Israël du Septentrion.* Cela ne veut pas dire que le fait de la sortie d'Égypte sera annulé, mais elle sera secondaire par rapport aux événements futurs. Ainsi, il est dit (Isaïe, XLIII, 18) : *Vous ne vous souviendrez plus des choses passées*, c'est-à-dire des Égyptiens; *vous ne considérerez plus ce qui s'est passé autrefois*, c'est-à-dire les royautés (ennemies). De même, il est dit : *On ne t'appellera plus Jacob, mais ton nom sera Israël.* On ne veut pas dire par là que le nom de Jacob sera anéanti, mais il sera ajouté à celui d'Israël, qui sera le principal, tandis que Jacob forme le nom accessoire. Le verset suivant : *Je vais faire une chose nouvelle qui éclora maintenant* (*Ibid.*), fait allusion à la guerre de Gog. Pour mieux expliquer le sujet, on l'a fait comprendre par un mythe. A quoi ressemble-t-il? A celui qui, en suivant son chemin, rencontre un loup : il lui échappe et commence à raconter une histoire de loup. Puis il rencontre un lion auquel il échappe; il oublie alors l'histoire du loup pour raconter celle du lion. Enfin il rencontre un serpent auquel il échappe : il oublie les deux précédentes histoires pour raconter celle du serpent. Il en est de même pour Israël : les dernières tribulations ont fait oublier les précédentes.

CHAPITRE II.

1. Si quelqu'un étudie le passage du *schema'* dans le Pentateuque et qu'arrive l'instant de la récitation, il suffira d'y appliquer son attention (à titre de culte); au cas contraire, cette lecture ne suffit pas. Entre les chapitres, l'on peut le premier saluer les personnes qu'il faut honorer et l'on peut répondre aux saluts; au milieu d'un chapitre, on ne doit saluer ni répondre qu'en cas de crainte ou de danger[1]. C'est l'avis de R. Meir. R. Juda dit : Si l'on est au milieu, on adresse le salut en cas de danger, et, pour faire honneur à quelqu'un, l'on répond seulement; mais, entre les chapitres, on salue pour faire honneur et l'on répond à tout le monde.

R. Ba dit: Cette assertion de la Mischnâ (qu'il suffise d'appliquer l'attention au cas où par hasard on lit le *schema'* dans le Pentateuque) prouve que le défaut des bénédictions n'est pas un obstacle à l'accomplissement de ce devoir[2]. R. Yossa dit : Si l'on admet que les bénédictions sont indispensables, dès qu'on les a dites (avant ou après), il faut pour toutes s'y appliquer; si ce n'était pas sous-entendu, il eût fallu dire aussi dans la Mischnâ qu'il est interdit de s'interrompre entre les sections du *schema'* (ce qui est difficile dans une lecture fortuite, à cause de l'intervalle qui les sépare), et cependant on n'en a rien dit ; de même, quoiqu'on n'ait rien dit des bénédictions, il faut les réciter et s'y appliquer.

[1] L'interruption de la prière, à moins d'être inévitable ou indispensable, constitue une irrévérence envers Dieu, que le sentiment du respect explique aisément; et il ne faut pas oublier, d'autre part, combien les Orientaux attachent de l'importance aux saluts, et quels dangers les Juifs couraient au milieu des Romains.

[2] Puisque, dans l'hypothèse de la Mischnâ, on suppose seulement qu'en lisant le Pentateuque on arrive, au moment de prier, au *schema'*, sans avoir fait les prières préalables.

L'opinion contraire (de R. Ba) se prouve par ce qui suit : R. Aḥa dit, au nom de R. Juda : Il suffit de s'être appliqué à la lecture de la première section, sans avoir fait de même pour la seconde section (il en est ainsi, à plus forte raison, des bénédictions). Quelle différence y a-t-il sous ce rapport entre ces deux sections? C'est que, dit R. Hanina, tout ce qui est écrit dans l'une est répété dans l'autre. S'il en est ainsi, pourquoi en lire plus d'une? La première, dit R. Ila, s'applique à l'individu seul, la seconde à la communauté (parce qu'elle est rédigée au pluriel, sous forme d'adresse au peuple); la première à la théorie, la seconde à la pratique [1]. Bar-Kapara dit : Il suffit d'appliquer son attention aux trois premiers versets. On a en effet enseigné qu'il faut appliquer l'attention, dans cette récitation, jusqu'aux mots : *vous les inculquerez* (mes préceptes); après quoi, la simple lecture suffit [2]. R. Houna, R. Ouri, R. Joseph, R. Juda, au nom de Samuel, disent : Il faut (pendant *cette lecture*) assumer sur soi la souveraineté céleste en se tenant debout (comme signe de respect). Quoi! si l'on était assis, on devrait se lever? (N'est-ce pas contraire à l'avis de Hillel?) Non; cependant, si l'on marche, on doit s'arrêter (afin de donner à l'expression plus de gravité). On a enseigné qu'il faut prolonger le son du mot אחד, *un*. R. Nahman bar-Jacob dit qu'on doit prononcer longuement la fin seule de ce mot. Soumchos bar-Joseph dit : Celui qui prolonge ce mot verra ses jours et ses ans prolongés en bien. R. Jérémie prolongeait ce son beaucoup trop : Tu n'as pas besoin d'insister autant, lui dit R. Zeira; il suffit d'y mettre le temps nécessaire pour reconnaître (mentalement) le règne de Dieu au ciel, sur la terre et sur les quatre points cardinaux. Rab demanda à R. Hiya-Rabba : Comment se fait-il que je ne voie pas Rabbi assumer sur lui la souveraineté céleste? Il lui répondit : Quand tu le verras se poser les mains sur le visage, il accomplira cet acte de soumission envers Dieu. Mais, lui redemanda Rab, ne faut-il pas rappeler la sortie d'Égypte (ce que je ne lui vois pas faire en ce moment)? Il n'est pas possible, répondit-il, qu'il n'en dise pas quelques mots (ce qui suffit). R. Tabiomé demanda à R. Hiskia : Ne peut-on déduire de la manière d'agir de Rabbi (de se poser la main sur le visage au commencement du *schema'*) qu'il suffit d'appliquer son attention pendant le 1[er] verset? Non, répondit Adda, il a été enseigné que l'attention doit être soutenue jusqu'aux mots : *vous les inculquerez.* R. Mena dit, au nom de R. Juda ou au nom de R. Yosé le Galiléen [3] : Si l'on s'est interrompu dans le cours de cette récitation pendant le temps qu'il faudrait pour achever le tout, le devoir n'est plus accompli intégralement (et il faut recommencer). R. Ba et R. Jérémie,

[1] Parce qu'on y trouve les mots : *vous les pratiquerez* (les préceptes divins).

[2] Il y a là un jeu de mots sur le terme ושננתם, qui signifie à la fois *inculquer* et *répéter, relire.* — [3] Même série, tr. *Meghillâ*, chap. II, § 1[er] (fol. 73).

au nom de Rab, dirent : Cet avis est adopté comme règle, car il a été énoncé au nom de R. Juda, qui le tenait de R. Yosé le Galiléen. R. Yochanan, au nom de R. Simon ben-Yehoçadak, ajoute qu'il en est de même pour la lecture du *Hallel*[1] et de la *Meghillâ* (histoire d'Esther, lue à la fête de ce jour). Aba bar-R. Houna et R. Hisda se trouvaient assis ensemble; ils dirent à ce même propos qu'il en est encore ainsi lorsqu'on fait sonner le *schophar* (au nouvel an). Ils se sont rendus à la salle d'étude de Rab et ils ont entendu dire par R. Houna, au nom de Rabbi, que si même l'on a entendu les neuf sonneries du *schophar* dans l'espace de neuf heures du jour (soit chaque son à une heure d'intervalle), le devoir de l'audition est considéré comme accompli. R. Zeira dit : Lorsque j'étais à Babylone, je m'en suis informé, et je l'ai appris en descendant ici (à Jérusalem). R. Yosé, au nom de R. Yochanan, dit qu'il est permis même d'avoir entendu ces sons pendant tout le cours de la journée, pourvu que l'ordre des sonneries ait été observé[2]. R. Yosé fait une question : S'il se trouve, dit-il, deux auditeurs, dont l'un doit entendre (d'après cet ordre) un coup *droit*, *sec* (תקיעה) du commencement, et l'autre un coup pareil pour la fin, le même son peut-il servir d'audition aux deux personnes à la fois? (Le Talmud n'a pas résolu la question.) De même, demande R. Éliézer ben-R. Hanina : Si, dans la lecture du *schema'* et de ses bénédictions, ou du *schema'* sans les bénédictions, ou des bénédictions sans le *schema'*, on s'est interrompu un quart d'heure; puis, après avoir repris la lecture, s'il y a eu une nouvelle interruption aussi longue, est-elle jugée d'après le temps que met cette personne pour le lire[3], ou est-elle considérée à l'égal des autres hommes? (Sa lecture est-elle non avenue, et doit-elle être reprise?) R. Matna répond : Il paraît qu'on compte d'après le temps qu'y met ce lecteur. R. Abahou demanda à R. Yochanan : Si, étant en train de réciter le *schema'*, il m'arrive de passer près d'un emplacement sali, et que par suite je m'interrompe, puis-je, sans manquer à mes devoirs, me contenter de continuer? Mon fils, lui répondit Abahou, si tu t'interromps pendant l'espace de temps nécessaire pour lire le tout, ton devoir n'est pas accompli. R. Éliézer est allé voir R. Simon bar-Abba, qui était malade. Celui-ci lui adressa une question : Si, par suite de ma faiblesse, il m'arrive de sommeiller au milieu de la lecture du *schema'*, suis-je dispensé d'une nouvelle lecture? Oui, lui répondit-il. R. Jérémie demanda à R. Zeira : Est-ce que R. Éliézer a décidé ce cas de cette façon, parce qu'il sait que R. Simon bar-Aba est un scrupuleux observateur des prescriptions divines (et

[1] Voir ci-dessus, p. 23, note 1.

[2] Voici cet ordre : 1° תקיעה (un coup droit, sec); 2° תרועה (arrondi); 3° nouvelle תקיעה.

[3] Selon la Mischnâ placée en tête de ce chapitre, l'interruption n'annule pas le devoir accompli.

qu'il y applique son attention même dans son état maladif), ou bien a-t-il cru devoir faire une exception en faveur de sa faiblesse particulière? C'est d'une façon explicite (péremptoire), répondit-il, que R. Éliézer a jugé le cas (par conséquent, si cela arrive même à un homme sain de se trouver dans un état de somnolence, il n'a pas besoin de recommencer). C'est un point qui a été mis en discussion. R. Éliézer dit que cette lecture suffit; R. Yochanan est d'un avis contraire. Toutefois, la discussion ne porte que sur la lecture du *schema'*, pour laquelle l'interruption est admissible, parce qu'il se compose de sections (qui ne se suivent pas dans le Pentateuque). Mais, pour la lecture du *Hallel* et de l'histoire d'Esther, R. Éliézer se range à l'avis de son contradicteur.

On a enseigné : Celui qui s'interrompt pour s'informer de la santé de son maître ou de celui qui est plus instruit que lui a le droit d'agir comme il l'entend. Cela prouve que l'on doit rendre les honneurs à celui qui est supérieur par le savoir. On le voit encore par ce qui suit : Si quelqu'un déchire ses vêtements à la nouvelle d'un décès (conformément à la prescription légale) et que celui qu'on croyait mort revienne un instant à la vie, puis meure enfin, il n'est pas besoin d'opérer une seconde lacération, si ce décès définitif a eu lieu de suite; mais il en faut une seconde s'il s'est passé un intervalle de temps depuis la fausse nouvelle. Qu'appelle-t-on : de suite? Le temps d'émettre une parole. Mais, quelle est cette durée? R. Simon, au nom de R. Josué ben-Lévi, dit : C'est le temps qui s'écoule à présenter les salutations (courtes) à son prochain. Abba bar-bar-Cana dit, au nom de R. Yochanan : C'est le temps que met à présenter les saluts à son maître un disciple qui dise (en trois mots) : «Salut à toi, mon maître!» R. Yochanan s'appuyait (en marchant) sur R. Jacob bar-Idi; dès que R. Éliézer l'aperçut, il se cacha[1]. Voilà deux offenses, dit R. Yochanan, que me fait ce Babylonien : D'abord, il ne me salue pas; ensuite, il cite une de mes opinions sans me nommer. Tel est, lui répondit-on, l'usage chez eux, que l'inférieur ne salue pas son supérieur; ils appliquent ainsi le verset : *Les garçons m'ont vu et ils se sont cachés* (Job, XXIX, 8). Comme ces deux rabbins continuaient leur route, ils virent une salle d'étude. Ici, dit R. Jacob (pour le consoler), s'asseyait R. Meir lorsqu'il exposait le sujet d'étude; il a annoncé un enseignement au nom de R. Ismaël, mais il en a répété un au nom de R. Akiba sans le nommer. C'est que, répondit R. Yochanan, tout le monde sait que R. Meir était son disciple. — De même (pour toi), lui répliqua-t-il, tout le monde sait que R. Éliézer est ton disciple. D'ailleurs, peut-on rester impassible devant une idole maudite? — Quoi, répondit R. Yochanan, veux-tu lui accorder cet honneur (de te détourner)? Passe devant et ferme les yeux. — Donc, ajouta R. Jacob (si c'est faire honneur de se détourner), R. Éliézer a

[1] Même série, tr. *Schekalim*, ch. II, § 7 (fol. 47).

bien fait de ne pas passer devant toi. — Ô Jacob bar-Idi, répliqua R. Yohanan, tu sais satisfaire chacun.

Mais R. Yochanan désirait qu'on énonçât les opinions au nom de leurs auteurs. C'est aussi la faveur que sollicitait David : *Je veux séjourner dans les tentes éternellement* (Psaume LXI, 5). R. Pinhas et R. Jérémie, au nom de R. Yochanan, ajoutèrent cette explication : Est-ce qu'il est jamais entré dans la pensée de David de vivre éternellement; non certes. David demandait seulement comme honneur futur que ses paroles fussent répétées en son nom dans les synagogues et les maisons d'étude. Quelle jouissance cela lui procurera-t-il ? Lévi bar-Nezira dit : Lorsque, après sa mort, on répète les paroles d'un homme, ses lèvres s'agitent en même temps dans la tombe. D'où sait-on cela? De ce qu'un verset dit : *Il remue les lèvres de ceux qui sommeillent* (Cantique VIII, 10), comme, dans la cuve, le vin coule tout seul de la graine. R. Hanina bar-Papaï et R. Simon l'expliquent également : l'un dit qu'il lui semble boire du vin aromatisé; l'autre dit qu'il lui semble boire du vieux vin, dont le bon goût reste encore dans la bouche, bien après qu'on l'a bu [1].

Il n'y a pas de génération qui n'ait ses railleurs. Que faisaient les moqueurs du temps de David? Ils se rendaient devant ses fenêtres et ils disaient ironiquement : David, quand le temple sera-t-il construit? Quand irons-nous dans la maison du Seigneur? Et le roi répondait : Quoique vous ayez l'intention de m'irriter, je vous jure que mon cœur est joyeux. C'est aussi ce qui est dit : *Je me réjouis en entendant dire que nous nous rendrons dans la maison du Seigneur* (Psaume CXXII, 1).

Sur les mots : *Il arrivera que tes jours seront remplis* (II Samuel, VII, 12), R. Samuel bar-Nahmeni s'est exprimé ainsi : Le Très-Saint a dit à David : Je te compterai des jours pleins, et non défectueux. Mais ton fils Salomon construira ma maison, non pour y offrir des sacrifices, car je leur préfère ce que tu fais: l'exercice de la justice et de l'équité. Et ce qui le prouve, c'est ce verset : *La pratique de la justice est préférable, devant Dieu, au sacrifice* (Proverbes, XXI, 3).

« Et entre les chapitres, etc. »

Pour quelles causes (insuffisamment déterminées dans la Mischnâ) doit-on répondre aux saluts [2] ? Est-ce seulement en cas de danger, ou même pour rendre

[1] Comp. Talmud Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 90^b.

[2] Cette question du Talmud s'adresse aux deux suppositions émises par la Mischnâ: celle d'une interruption entre les sections du *schema'* ou des bénédictions qui l'accompagnent, et celle d'une interruption au milieu de ces prières elles-mêmes.

honneur à quelqu'un? On peut le décider d'après ceci : Au milieu des chapitres, est-il dit, on donne (le premier) le salut en cas de danger et l'on y répond, selon R. Meir; cela prouve donc que, dans l'intervalle des sections, on donne le salut, et (à plus forte raison) le rend-on pour faire honneur (sans quoi, la seconde hypothèse n'aurait pas besoin d'être exprimée). De même (on explique par l'inverse la seconde supposition) : Au milieu, est-il dit, on adresse le salut en cas de crainte, et l'on y répond, selon R. Meir; or, en quel cas peut-on répondre? Est-ce en cas de danger seulement, ou même pour un honneur à rendre? La suite résout le doute : R. Juda dit : « Au milieu, on adresse le salut en cas de danger, mais l'on y répond même pour rendre seulement un honneur » (il va sans dire qu'on répond en cas de danger, puisqu'en ce cas on doit commencer à donner le salut); cela prouve que, pour l'hypothèse de R. Meir (au milieu), on adresse le salut en cas de danger et l'on n'y répond que pour la même cause (car, s'il était permis de répondre, au milieu, même pour rendre honneur, son avis serait semblable à celui de R. Juda). Jusqu'à présent nous n'avons parlé que du milieu de la section (dans la supposition que cela veut dire: entre un verset et l'autre). Mais en est-il de même pour le milieu des versets? R. Jérémie faisait en ce cas des signes (mais ne parlait pas). R. Yona répondait verbalement, parce que, selon R. Houna et R. Joseph, on déduit cette permission des mots : *tu parleras*, בם, contenus dans le *schema'*; ces mots indiquent qu'au milieu même du verset on peut *parler* (lorsque c'est indispensable).

2. Voici ce qu'on appelle les interstices des chapitres : entre la première et la seconde bénédiction, entre la seconde et le *schema'*, entre chacune des trois sections du *schema'*, entre celui-ci et la bénédiction suivante; R. Juda défend l'interruption entre la troisième section et la bénédiction qui suit.

R. Levy dit que R. Juda a pour but de rapprocher ainsi les derniers mots de cette section : *je suis l'Éternel, votre Dieu*, du premier mot suivant : *vérité*, conformément au verset : *l'Éternel Dieu de vérité* (Jérémie, x, 10).

3. Pourquoi, demande R. Josué ben-Korha, les sections sont-elles ainsi disposées[1]? Pour qu'on fasse d'abord profession de foi, puis acte d'adhésion aux préceptes de la loi. Le passage (des Nombres) qui forme la troisième section (quoique antérieur) est

[1] Pourquoi ne pas dire en dernier lieu celles qui, dans la Bible, sont postérieures?

placé en dernier lieu, parce qu'il ne s'applique qu'au jour[1], tandis que la seconde n'a pas de limite.

R. Ḥanina dit, au nom de R. Yochanan : Pourquoi est-il prescrit à l'homme de se revêtir de phylactères, de lire le *schema'* et de prier (l'*'amida*)? C'est pour qu'il accepte complétement[2] le joug céleste. Rab indique un autre ordre. On lit le *schema'*, on revêt les phylactères et l'on prie. La Mischnâ ne semble-t-elle pas en opposition avec l'avis de Rab pour le cas suivant : Si quelqu'un s'occupe d'enterrer un mort et qu'arrive l'instant de la lecture du *schema'*, il devra se retirer dans un endroit pur, revêtir les phylactères (d'abord), lire le *schemâ'* et prier (par conséquent l'ordre n'est pas le même)? Non, la Mischnâ est conforme à Rab; elle dit seulement que l'homme doit avant tout accepter le joug céleste, puis celui des préceptes divins (contenus dans la deuxième section du *schema'*). R. Yanaï dit : Pour mettre les phylactères il faut un corps pur[3], et pourquoi ne les conserve-t-on pas (toute la journée)? Pour démasquer l'hypocrisie (de ceux qui, en les portant toute la journée[4], voulaient se faire passer pour pieux). Ainsi, par exemple, il est arrivé à un homme de confier un dépôt à son voisin, qui plus tard nia l'avoir reçu : Ce n'est pas en toi (dit le volé) que j'ai eu confiance, mais dans cet objet (les phylactères) que tu portes sur la tête.— R. Yanaï, après une maladie, les portait trois jours consécutivement, voulant indiquer par là que la maladie efface les péchés. Qu'est-ce qui le prouve? Ce verset : *C'est lui qui pardonne tous les péchés, qui guérit toutes les maladies* (Psaume CIII, 3). R. Yochanan ben-Zaccaï n'ôtait les phylactères ni l'été ni l'hiver, et son disciple R. Éliézer suivit son exemple. En été, comme R. Yochanan ne s'entourait pas la tête d'un turban, il mettait ceux de la tête; tandis qu'en hiver, comme il mettait un turban pour se garantir du froid, il ne mettait que ceux du bras. Pour lui (par exception), ce n'était pas défendu, malgré l'état de nudité (dans lequel se mettait R. Yochanan en été, à cause de sa forte corpulence). R. Hiya bar-Abba dit : Dans son intérieur, il revêtait une tunique.

[1] Il renferme le précepte de porter et *de voir les tsitsith* (franges).

[2] C'est-à-dire : lorsqu'il est revêtu des insignes du culte, תפילין, alors seulement il fera ses prières. Ces phylactères contiennent, dans une case de cuir, quatre sections du Pentateuque écrites sur parchemin, savoir : Exode, XII, 1 à 10; *ibid.* 11 à 16; Deutéronome, VI, 4 à 9; *ibid.* XI, 13 à 21. A ces cases sont attachées, selon les prescriptions traditionnelles, des courroies de peau teintes en noir. Une de ces cases, qu'on nomme celle de la *tête,* se fixe au front à l'aide d'un nœud formé d'avance par ces courroies. L'autre case, dite de la *main,* s'attache par un nœud coulant au bras gauche, au-dessus du coude, et on enroule la courroie sept fois autour du bras, puis aux doigts.

[3] Babli, tr. *Schabbath,* fol. 130[a].

[4] Idée exposée dans les Évangiles. Matthieu, XXIII, 5.

Lorsqu'il se rendait au bain et qu'il arrivait près du garçon de service, il les retirait (les phylactères). R. Isaac dit qu'il les remettait chez R. Jacob Tarmossra (loin du bain, chez un serviteur); on les lui apportait quand il sortait du bain, et il disait alors à ces personnes : Deux arches saintes accompagnèrent Israel dans le désert : celle du Seigneur et celle des mânes de Joseph. Les nations du monde, en les voyant, s'en étonnaient et disaient : Est-il possible que l'arche d'un mort marche à côté de l'arche d'un Être éternel? C'est, répondait Israël, parce que l'un a observé ce que l'autre avait prescrit. Pourquoi racontait-il cela? C'est, dit R. Hanina, pour parler de sujets bibliques dès sa sortie du bain (dans lequel c'est interdit). Mais, objecta R. Mana, n'avait-il pas d'autre sujet exégétique à exposer que celui-là? Oui, et c'est avec une intention sous-entendue qu'il a raconté ce fait (pour réprimander les personnes qui ne mettent les phylactères que pendant la prière) : Joseph, disait-il, n'a acquis la souveraineté que pour avoir observé les prescriptions divines, et nous n'avons acquis toute cette gloire (les titres que nous donne la loi de Moïse) que parce que nous avons suivi les préceptes de Dieu; et vous voudriez négliger ses commandements?

De quelle façon [1] prononce-t-on la formule de bénédiction pour les phylactères? R. Zerikan, au nom de R. Jacob bar-Idi, dit que, pour ceux de la main, on récite les mots suivants : « Soit loué celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et qui nous a ordonné de mettre les phylactères. » Lorsqu'on les pose sur la tête, on dit : « Soit loué celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et qui nous a ordonné le précepte des phylactères. » Lorsqu'on les retire, on dit : « Soit loué, etc., d'observer ses lois. » Cette dernière formule se dit selon l'avis de celui qui pense que le verset (de l'Exode) qui recommande l'observance de la Loi se rapporte à notre sujet. Mais, d'après celui qui admet que ledit verset se rapporte à l'Agneau pascal, il n'y a pas (pour les phylactères) de détermination précise. Ainsi, R. Abouha, au nom de R. Éliézer, dit : « Celui qui met des phylactères la nuit transgresse un ordre affirmatif contenu dans ce verset (Exode, XIII, 10) : *Tu observeras cette loi en son temps, chaque année* (littéralement : *de jour en jour*); il est dit : *le jour*, et non la nuit, ou encore *les jours* (ordinaires), à l'exception des sabbats et jours de fête. Cependant R. Abouha n'était-il pas assis la nuit, à étudier la Loi, ayant les phylactères sur la tête? Non, il les avait à côté de lui, comme s'il tenait en main un dépôt sacré. On peut dire encore que ledit verset comprend la défense de mettre les phylactères de prime abord la nuit, mais non l'ordre de les retirer au cas où on les aurait gardés toute la journée. On ajoute enfin que le devoir (de les mettre seulement aux jours non fériés) se déduit aussi de ce verset : *Ils serviront*

[1] Babli, tr. *Menahoth*, fol. 36[a].

de signe à ta main (Exode, XIII, 9), à l'exclusion des jours de sabbat et de fête, qui sont eux-mêmes un signe religieux. Mais n'est-ce pas assez explicite d'après les mots «d'un jour (ordinaire) à l'autre[1]?» Certes, cela suffirait; seulement, comme l'a dit R. Yochanan, pour toute règle qui n'est pas exprimée d'une manière certaine, il est bon de la confirmer par deux versets.

On a enseigné ailleurs[2] : «Les femmes et les esclaves seront dispensés de la lecture du *schema'* et du précepte des phylactères.» Les femmes le sont, parce qu'il est dit : *Vous enseignerez les préceptes à vos fils* (Deutéronome, XI, 19), et non par conséquent à vos filles; or, comme les hommes reçoivent spécialement l'ordre d'étudier les prescriptions religieuses, ils sont aussi soumis au devoir de mettre les phylactères, tandis qu'il n'en est pas de même des femmes. On a objecté à cette règle l'exemple de Michal, fille de Saül, qui revêtait les phylactères, et celui de la femme de Jonas, qui, aux jours de fête, se rendait à Jérusalem (sans y être obligée); et cependant les sages ne se sont pas opposés à ces deux cas. (N'y a-t-il pas là une contradiction avec la règle précédente? Car, si ces deux exemples constituaient un cas défendu, les sages eussent dû s'y opposer, en vertu du principe qu'il est défendu de rien ajouter aux lois en vigueur.) C'est vrai, dit R. Hiskia bar-Abouha; aussi Michal, fille de Saül, a reçu des sages l'avis de s'en abstenir désormais, et la femme de Jonas fut ramenée chez elle.

On a enseigné ceci : A l'entrée du bain, dans la salle où tout le monde se tient habillé, on peut se livrer à la lecture du *schema'* et de l'*'amida*, et, à plus forte raison, on peut saluer ses voisins[3]; on peut mettre les phylactères, et encore moins est-on obligé de les retirer. Dans la salle où la plupart des personnes ont l'habitude de se tenir nues, on ne salue pas, et à plus forte raison n'y fait-on aucune prière, et il faut retirer les phylactères qu'on aurait sur soi[4]. Dans la salle intermédiaire, où les uns sont vêtus et les autres ne le sont pas, on se salue, mais l'on n'y récite aucune prière; on n'a pas besoin d'ôter les phylactères (si on en a sur soi), mais on ne doit pas en mettre avant d'être sorti du domaine de tout l'établissement. Ceci approuve la conduite de R. Yochanan, exposée par R. Isaac, qui ne remettait les phylactères que bien loin de là, chez le serviteur Jacob Tarmossra. R. Jérémie demanda à R. Zeira : En est-il de même pour un bain qui ne fonctionne qu'en été? C'est toujours un bain, lui fut-il répondu, et considéré comme un endroit malpropre, quoiqu'il n'y ait aucune ordure. Mar-Oukba dit que c'est comme le groin d'un porc, qui est

[1] C'est-à-dire : pourquoi encore chercher un second verset à l'appui de la règle?

[2] Chapitre III de ce même traité, § 2.

[3] Le salut impliquait la prononciation d'un nom divin et devait se faire convenablement.

[4] Par respect pour eux, on ne devait pas les exposer dans un lieu profane.

une immondice en mouvement. R. Yona demanda : Qu'en est-il de l'immondice qui se trouve aux bords de la mer (et qui, lavée sans cesse par les flots, n'a pas de mauvaise odeur)? R. Ama répondit qu'Assaï a enseigné l'avis de R. Jérémie et qu'il faut tâcher d'écarter l'immondice sans y faire attention.

R. Zeira dit, au nom de R. Aba : On peut, en ayant les phylactères sur la tête, manger quelque chose accidentellement, mais non faire un repas; ou encore sommeiller, mais non se livrer à un repos complet. Selon l'enseignement des uns, une seule bénédiction lors de la mise des phylactères suffit (c'est-à-dire que l'action d'avoir mangé un peu ne constitue pas une interruption qui oblige de recommencer); selon d'autres, il faut faire une seconde bénédiction (après avoir mangé quelque chose, car l'attention a pu être dérangée). On comprend l'avis de celui qui admet que la première bénédiction suffit, parce qu'on suppose qu'il n'a pas oublié ce qu'il porte sur lui. Mais comment expliquer l'avis de celui qui dit qu'il faut une seconde prière? N'y a-t-il pas le fait d'avoir mangé ayant les phylactères en tête (ce serait alors forcément un manque de respect envers le devoir religieux)? R. Zeira répond que R. Aba bar-Jérémie ne parle pas d'un repas, mais de quelqu'un qui goûte quelque chose (et qui cependant le bénit; en ce cas il ne l'oublie pas).

R. Zeira dit, au nom de R. Aba : On ne doit pas entrer dans un urinoir en ayant des livres saints ou des phylactères en main. Lorsque R. Yochanan (en ce cas) avait un livre homilétique en main, il le remettait à ses élèves; tandis que R. Boun, même en ayant les *tephilin* sur soi, ne les quittait pas. Cet enseignement de R. Aba n'est-il pas contredit par une *baraitha* qui apprend l'inverse et déclare l'entrée permise? Non, quand on dit qu'il faut les retirer, c'est qu'il reste encore, en sortant de là, assez de temps pour les remettre au jour; au cas contraire, on ne les retire pas; sans quoi, on n'accomplirait plus un devoir religieux en les remettant (car, la nuit, la mise des *tephilin* est inutile). Alors, à quoi bon leur manquer de respect (en ne les retirant pas)? Aussi R. Aba ordonne-t-il de les ôter. En principe, on les déposait entre les mains de ses compagnons; mais, comme ceux-là s'enfuirent un jour en les emportant, on a établi l'usage de les mettre dans des trous disposés pour cela. Lorsqu'il arriva par là un fait regrettable[1], il fut décidé qu'on les garderait à la main en entrant dans ce lieu. R. Jacob bar-R. Acha ajoute, au nom de R. Zeira : à condition qu'il fasse encore jour (en sortant), pour qu'on puisse les remettre; au cas contraire, c'est interdit de les garder, car, loin d'observer ainsi un précepte religieux, on paraîtrait le mépriser. Mescha, petit-fils de R. Josué bar-Lévi,

[1] Une femme de mauvaise vie les enleva un jour, et, les apportant au temple, accusa un étudiant de les lui avoir offerts. Celui-ci, en entendant la calomnie, se tua de désespoir. — Voir Babli, même traité, fol. 23ª.

dit : Celui qui veut agir très-bien les place sur son cœur dans un petit sac, conformément à ce verset (Psaume XVI, 8) : *J'ai toujours l'Éternel devant mes regards.* Là (à Babylone) on a enseigné : Il ne faut pas se vêtir de *tephilin* si l'on n'est pas comme Élisée, l'homme aux ailes (c'est-à-dire, en cas de danger, comme lors de ce fait célèbre : un ordre romain interdit une fois de les porter; un magistrat passe; le rabbin qui avait des *tephilin* l'aperçoit, les prend aussitôt à la main; et, questionné par le Romain sur l'objet qu'il portait, il lui répond que ce sont des ailes de pigeon [1]; en effet, un miracle survint, opéra cette métamorphose et sauva le pieux rabbin, qui avait failli être victime de son dévouement à la religion).

R. Zeira, au nom de R. Abba bar-Jérémie, dit : Il est interdit de commettre une impureté dans un cimetière, et à celui qui agirait ainsi s'applique ce verset (Proverbes, XVII, 5) : *Celui qui se moque du pauvre blasphème son Créateur.* R. Hiya-Raba et R. Yonathan marchaient devant la bière de R. Simon bar-Yossé bar-Lekonia, et R. Yonathan sauta par-dessus des tombes. R. Hiya-Raba lui dit : Les morts doivent se dire maintenant que demain nous serons auprès d'eux et qu'ils pourront nous faire souffrir à leur tour. Mais, lui répliqua-t-il, est-ce que ces sages ont quelque connaissance? N'est-il pas écrit (Ecclésiaste, IX, 5) : *Les morts ne savent rien?* — Tu sais lire la Bible, lui fut-il répondu, mais non l'interpréter. Or, *les vivants savent qu'ils mourront* (dit le même verset) : ce sont les sages qui, même après leur mort, sont considérés comme vivants. *Et les morts qui ne savent rien*, ce sont les impies, qui, durant leur vie, sont déjà considérés comme morts. Comment le sait-on? Par ce verset (Ézéchiel, XVIII, 32) : *Je ne désire pas la mort du mort.* Peut-on dire que celui qui est mort meure encore? Il s'agit donc des impies, qui durant leur vie même s'appellent morts. Et comment sait-on que les justes se nomment vivants, même lorsqu'ils sont morts? Par ce verset (Deutéronome, XXIV, 1) : *L'Éternel lui dit : Voici le pays que j'ai promis par serment à Abraham, à Isaac et à Jacob, en disant.* Pourquoi ajouter לאמר (en disant)? C'est que Dieu lui a ordonné d'aller *dire* [2] aux patriarches (au Paradis) : « Toutes les conditions que j'ai faites avec vous, je les remplirai après vous, envers vos fils. »

Si dans un exemplaire du Pentateuque on a joint les lettres, il est pourtant suffisant selon les uns (pour le devoir de la lecture), et non selon d'autres. R. Idi, au nom de R. Simon ou de R. Yochanan, dit : Celui qui prétend qu'il suffit suppose les lettres attachées par le bas (ce qui gêne peu), et celui qui déclare cette écriture jointe inexacte parle du cas où les lettres se touchent du haut; il n'y a doute et discussion qu'au cas où les lettres tiennent au milieu des finales (qui sont longues; ce serait alors illisible).

[1] Babli, tr. *Schabbath*, fol. 130ᵃ. — [2] Ils parlent donc après la mort.

Le même a enseigné qu'on ne doit pas prier sur un endroit élevé, parce qu'il est écrit, selon R. Abba, fils de R. Papi : «Des *profondeurs*, je t'invoque, Éternel» (Psaume cxxx, 1). Il dit encore qu'on ne doit pas se mettre à prier lorsqu'on éprouve des besoins, parce qu'il est dit : *Prépare-toi, Israël, à te rendre vers ton Dieu* (Amos, iv, 12). R. Alexandre dit que ce verset : *Garde tes pas quand tu te rends à la maison du Seigneur* (Ecclésiaste, iv, 17), indique qu'il faut prendre soin d'être dans un état complet de propreté. Selon R. Jacob bar-Abaï, ce verset indique qu'il faut, en se rendant au temple, se tenir propre et pur. R. Aba interprète ainsi le verset : *Que ta source soit bénie* (Proverbes, v, 18), que ton approche d'un tombeau ne soit pas entachée. R. Berachia explique ainsi le verset : *Il est un temps pour naître et un pour mourir* (Ecclésiaste, iii, 2); heureux celui qui, en mourant, est aussi pur qu'en naissant, car il meurt alors sans tache.

4 (3). Si quelqu'un récite le *schema'* tellement bas qu'il ne s'entende pas lui-même, il a pourtant accompli le devoir; selon R. Yossé, cela ne suffit pas. S'il récite incorrectement, il n'est pas nécessaire de recommencer, selon R. Yossé; mais il le faut, selon R. Juda. Celui qui récite à rebours n'est pas dispensé d'une nouvelle lecture, et celui qui se trompe dans sa récitation doit reprendre à partir de l'endroit où il s'est trompé.

Rab dit qu'en pratique on adopte comme règle l'avis de chacun en ce qu'il a de moins sévère. D'après vous (gens de Babylone), que nous enseigne là votre maître Rab? N'est-ce pas une règle fixe que si un anonyme émet un avis contraire à R. Yossé, le premier a la prépondérance? Ou encore, si R. Yossé discute l'avis de R. Juda, ce dernier prédomine-t-il? A quoi bon alors Rab dit-il qu'on suit l'avis de chacun en ce qu'il a de moins grave? C'est que, ayant entendu dire que R. Hiya avait enseigné cet avis au nom de R. Meir (de sorte que ce n'est plus celui d'un anonyme), il a fallu préciser quelle est la règle à suivre pour ce cas contesté.

On a enseigné : «Si quelqu'un dit la prière (*'amida*) trop bas pour pouvoir s'entendre lui même, on considère pourtant le devoir comme accompli.» D'après qui a-t-il fallu enseigner cela? D'après R. Yossé [1]. Or, quel est ce R. Yossé? C'est celui qui professe dans la Mischnâ une opinion contraire à l'anonyme.

[1] Puisque, d'après l'anonyme de la Mischnâ, c'est un devoir suffisant même pour la lecture du *schema'*. Il va donc sans dire qu'il en est de même, selon lui, pour l'*'amida*, qui est moins grave.

R. Matna dit également que c'est un avis de ce docteur. En effet, R. Yossah (un homonyme bien postérieur au premier) dit : Il ne faut pas croire que ce qui fait le sujet de la contestation entre les rabbins et R. Yossé, ce soit le mot *schema'*, qui veut dire : *écoute*, *entends*, et que pour tous les autres commandements ce soit inutile; on vient nous dire, au contraire, que l'auteur de cet avis, selon R. Matna, est R. Yossé; cela démontre qu'il en est du *schema'* comme de tous les autres commandements. Pourquoi? C'est que R. Yossé se fonde sur ce verset (Exode, xv, 26) : *Tu prêteras l'oreille à ses commandements* (en général); tes oreilles doivent entendre ce que ta bouche prononce. Mais alors, dit R. Hisda, qu'en est-il du sourd et que fait-il (lorsqu'il récite)? Il opère du moins un mouvement des lèvres (ce qui suffit, faute de mieux). Il a en sa faveur l'avis exprimé dans la Mischnâ par R. Juda. R. Yossah dit : On peut en conclure que R. Hisda reconnaît que l'opinion anonyme qui interdit les oblations faites par un sourd [1] est de R. Yossé. En effet, R. Hanina dit, au nom de R. Hisda, que c'est son avis. R. Yossé bar-R. Boun dit qu'il en est forcément ainsi, car lorsqu'on fait la première énumération des cinq personnes qui ne doivent pas prélever l'oblation, on n'y compte pas le sourd. Donc, on suppose, sauf avis contraire, que cela lui est permis; c'est R. Yossé qui l'interdit. Mais, objectera-t-on, cela va sans dire, puisque l'oblation, même déjà prélevée, ne peut servir. Non, cela ne va pas sans dire, car le sourd ne compte pas non plus dans la dernière énumération des cinq personnes auxquelles c'est défendu : finalement, il faut dire que l'interdiction du sourd a été faite par R. Yossé.

Voici la liste des mots du *schema'* à la lecture desquels il faut s'appliquer (pour ne pas les confondre, à cause de la consonnance de la lettre finale du premier mot avec l'initiale du mot suivant) : par exemple על לבבך, « sur ton cœur; — sur votre cœur; — de l'herbe dans ton champ; — vous périrez bientôt; — à l'angle du vêtement un fil; — vous de la terre. » R. Hanina, au nom de R. Aha, ajoute à cette nomenclature l'expression *que Dieu a promis par serment* [2], נשבע ה. R. Samuel bar-Hanina ajoute encore, au nom de R. Oschia (la formule de la première

[1] Pour bien comprendre cette déduction, il faut avoir sous les yeux la Mischnâ suivante, qui se trouve au traité *Troumoth* (oblations dues aux prêtres, ch. I, § 1; comp. Babli, même traité, fol. 15ª) : « Il y a cinq individus qui ne peuvent prélever la dîme, sous peine d'accomplir un acte insuffisant; ce sont : le sourd, le fou, l'enfant, celui qui prélève ce qui ne lui appartient pas, et l'étranger qui prélève l'oblation sur les biens d'un israélite, même avec l'autorisation du propriétaire. Le sourd, qui parle sans entendre, ne doit rien prélever; mais si cet acte est fait, il est valable. Partout ailleurs, en parlant des sourds, il est question de sourds-muets. » On voit que cet avis ne porte pas de nom d'auteur, et qu'on peut par analogie l'appliquer à R. Yossé.

[2] Curieuse observation philologique : on pouvait déjà confondre comme son ע et א.

bénédiction du matin) : «qui forme la lumière et crée les ténèbres [1],» pour qu'on ne dise pas : qui forme la lumière et crée l'éclat du jour. R. Haggaï, au nom de R. Aba bar-Zabda, ajoute aussi les mots : là ils l'ont *chanté*, pour qu'on ne dise pas : ils l'ont *loué* là [2]. R. Lévi R. Abdima de Ḥipa, au nom de R. Lévi bar-Sisi, dit : Il faut faire sonner le ז du mot תזכרו [3], *afin que vous vous souveniez* (dans la troisième section du *schema'*). R. Yona, au nom de R. Ḥisda, dit qu'il faut prononcer de même les mots *que sa grâce est éternelle* (Psaume CXXXVI).

On a enseigné qu'il ne faut pas faire officier par les gens des localités dites Ḥipa, Baïsan, ou Tiba, car ils prononcent la lettre ח comme ה, et le ע comme א (même observation philologique que plus haut); ce n'est permis que s'ils ont une prononciation correcte.

«Celui qui lit à rebours n'a pas accompli son devoir.»

R. Yonâ dit, au nom de R. Nahman bar-Ada, ou, selon R. Yossé, au nom de Nahman Saba : L'expression biblique והיו *qu'ils soient* (Deutéronome, IV, 6) indique que les mots doivent rester dans leur ordre. Il en est de même pour la lecture du *Hallel* [4] et de l'histoire d'Esther. Pour cette dernière, cela se comprend; car il y est dit expressément : *selon l'écrit* (Esther, VIII, 9); mais qu'est-ce qui le prouve pour le *Hallel?* C'est qu'il y est dit (Psaume CXIII, 3) : *Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, le nom de l'Éternel est célébré* (de même que l'inverse ne peut pas avoir lieu pour le soleil, de même il ne faut pas intervertir l'ordre des mots). Quelle en est la conséquence à déduire? C'est, répond R. Aban, que la suite a aussi un ordre manifeste : le chapitre *Lorsque Israël sortit d'Égypte* (Psaume CXIV), se rapporte au passé; puis, *ce n'est pas en notre faveur, Éternel* (Psaume CXV), s'applique aux générations actuelles; puis, *j'aime que l'Éternel exauce ma voix* (Psaume CXVI), se rapporte à l'époque du Messie. Le verset *Amenez la victime couronnée de myrtes* (*Ibid.* 27) a trait aux guerres de Gog et Magog (troubles qui doivent précéder la venue du Messie), et le suivant : *Tu es mon Dieu, et je veux te rendre grâce*, s'adresse à l'avenir.

R. Acha, au nom de R. Josué ben-Lévi, dit que celui qui a établi cette prière (l'*'amida*) l'a réglée ainsi [5] : les trois premières bénédictions et les trois dernières ont pour but de célébrer Dieu. Les bénédictions médiales se rapportent aux besoins des hommes : «Favorise-nous du don de la sagesse, ou : tu nous as favorisés de ce don;» «agrée notre repentir, ou : tu as agréé notre repentir;»

[1] Imitation d'Isaïe, XLV, 7. Compar. pour les détails, Babli, même traité, fol. 11[b].

[2] Pour éviter la confusion des deux ל dans le mot הלל, *louer*.

[3] Afin de ne pas lire תשכרו, *vous serez payés*.

[4] Voir ci-dessus, p. 24, note 2.

[5] Et cet ordre doit être observé.

«pardonne-nous, ou : tu nous as pardonné;» «délivre-nous, ou : tu nous as délivrés;» «guéris nos maux, ou : tu as guéris nos maux;» bénis nos années, ou : tu as béni nos années;» «réunis-nous, ou : tu nous as réunis;» «juge-nous avec équité, ou : tu nous as jugés avec équité»; «réduis nos adversaires, ou : tu as réduit nos adversaires;» «gratifie-nous par ta justice, ou : tu nous as gratifiés;» «construis ta maison, écoute nos supplications et accueille-nous.» Cette dernière prière n'est pas l'expression d'un besoin; mais on l'a formulée ainsi, d'après la suite des idées émises dans ce verset (Isaïe, LVI, 7) : *Je les mènerai vers ma montagne sainte, et je les réjouirai dans ma maison de prières.*

R. Jérémie dit[1] : Les cent vingt membres qui composaient la Grande Assemblée, comprenant plus de quatre-vingts prophètes, ont arrangé et mis en ordre ladite prière. Pourquoi a-t-on rapproché la prière «Dieu saint,» de celle par laquelle on demande la sagesse? Parce qu'après le verset : *Ils ont sanctifié le saint de Jacob* (Isaïe, XXIX, 23), il est dit : *ceux qui s'égaraient connaîtront la sagesse* (*Ibid.*). La *sagesse* est suivie du *repentir : Engraisse le cœur de ce peuple, alourdis ses oreilles, appesantis ses yeux*, etc. jusqu'aux mots : *il apprête son cœur et il se repent* (*Ibid.* VI, 110). Le repentir est suivi du pardon : *il reviendra à l'Éternel qui en aura pitié, et il invoquera Dieu, car il pardonne beaucoup* (Isaïe, LV, 7). Le pardon suit le rachat : *qui pardonne à tous tes péchés, qui guérit toutes tes maladies, qui rachète ta vie de la tombe* (Psaume CIII, 3 et 4), et il dira auparavant : «il guérit les malades.» R. Aḥa dit : Pourquoi a-t-on fixé pour la septième bénédiction celle de la délivrance d'Israël? Pour démontrer qu'Israël ne sera délivré à l'avenir que dans une septième année de repos (agraire). R. Yona explique, au nom de R. Acha, le verset (Psaume CXXVI, 1) : *Chant des degrés. Lorsque Dieu fera revenir la captivité de Sion;* c'est le septième chant, pour démontrer qu'Israël ne sera racheté que dans la septième année. R. Hiya bar-Aba dit : Pourquoi a-t-on fixé comme huitième bénédiction celle de la guérison des malades? En raison de la circoncision, qui a lieu au huitième jour, selon le verset (Malachie, II, 5) : *Mon alliance a été contractée avec lui pour la vie.* R. Hiya bar-Aba dit, de la part de R. Alexandrié : Pourquoi la bénédiction pour les produits de l'année forme-t-elle la neuvième? C'est conforme au verset : *La voix de Dieu brise les cèdres* (Psaume XXIX, 5), car il brisera un jour tous ceux qui font hausser les cours des marchés[2]. R. Lévi, au nom de R. Acha bar-Hanina, dit : Pourquoi a-t-on fait suivre cette dernière bénédiction de celle concernant le réunion des dispersés d'Israël? En raison de ce verset (Ézéchiel, XXXVI, 8) : *Et vous, montagnes d'Israël, vous pousserez vos branches et vous porterez vos fruits pour mon peuple d'Israël. Pourquoi? Parce qu'ils sont proches;* c'est-à-dire : Lorsque

[1] Talmud de Babylone, traité *Meghilâ*, fol. 17[a].

[2] Ils se tenaient aux marchés, dont les portes étaient de cèdre.

les captifs seront réunis, il arrivera que les orgueilleux seront abaissés, et les justes seront joyeux. On a enseigné à ce propos : On comprend les hétérodoxes et les impies dans la prière pour l'abaissement des orgueilleux, les prosélytes et les anciens dans celle de la sécurité pour les justes, et l'on prie pour la famille de David dans celle de la reconstruction de Jérusalem : *Ensuite, les enfants d'Israël retourneront pour invoquer l'Éternel leur Dieu et rechercher leur roi David* (Osée, III, 5).

Les rabbins disent : Quant au roi Messie, qu'il fasse partie des vivants ou des morts, il se nommera David (c'est-à-dire, qu'il existe déjà ou non, il sera de souche royale). En voici, selon R. Tanhouma, le motif : *Il fait grâce*, est-il dit, *à son oint* [1], *à David* (Psaume XVIII, 51). R. Josué ben-Lévi dit qu'il se nommera *Cémaḥ;* selon R. Judan, fils de R. Aïbo, son nom sera *Menaḥem* (consolateur). Hanina, fils d'Abahou, dit: Il ne faut pas croire que l'avis de l'un contredise celui de l'autre, car au fond ces noms sont les mêmes. Le fait suivant, raconté par R. Judan fils de R. Aïbo, le prouve : il arriva un jour à un israélite, au moment où il cultivait son champ, d'entendre sa vache se plaindre. Un Arabe qui passait l'écoute: «Fils de Juda, dit-il, fils de Juda, laisse là ta vache et ta «charrue, car le moment approche où tu seras ruiné (et tu devras ou te mettre «en deuil, ou fuir, au lieu de cultiver la terre).» La vache mugit une seconde fois : «Fils de Juda, dit l'Arabe, fils de Juda, reprends ta vache et ta charrue, «car le roi Messie vient de naître. — Comment s'appelle-t-il? — Menaḥem. — «Et comment se nomme son père? — Ézéchias. — Et d'où est-il? — De la ville «royale de Bethlehem en Judée.» L'Hébreu alla alors acheter un taureau et une charrue pour reprendre la culture. Il acheta aussi des vêtements d'enfant. Des maîtres entraient et d'autres sortaient. Lorsqu'il arriva à ladite ville, il vit que toutes les femmes achetaient des effets, excepté la mère de *Menahem*. Aussi entendait-il répéter par les femmes : «Mère de Menahem, viens donc acheter «quelque objet pour ton enfant. — Oh, disait-elle, je voudrais voir étranglés les «ennemis d'Israël! Car, au jour de la naissance du Messie, j'apprends la ruine «prochaine du temple de Jérusalem. — Nous sommes certains, répondit le «voyageur, que si à cause de lui le temple doit être ruiné, il sera aussi rebâti «par lui. (Console-toi donc et achète.) — Mais, dit-elle, je n'ai pas une obole. «— Que t'importe? dit-il; va, achète ce qu'il te faut; si tu n'as pas aujourd'hui «devant toi l'argent nécessaire, demain je viendrai en payer le prix». Deux jours après, il revint effectivement dans cette ville: «Qu'as-tu fait de ton enfant, de- «manda-t-il à la femme?» — Je ne sais, répondit-elle; depuis que tu m'as vue, «des vents d'orage et des tempêtes sont survenus et me l'ont enlevé des mains [2].»

[1] Donc l'*oint* (Messie) sera de la famille de David.

[2] Dans le *Mirasch-rabba* sur les Lamentations, ch. I, § 16 (fol. 68, col. 3), ce

R. Boun dit : A quoi bon apprendre tout cela du fait concernant l'Arabe? un verset textuel de la Bible le confirme : *Le Liban*, est-il dit (Isaïe, x, 34), *tombera avec majesté;* et ces mots sont suivis de ceux-ci : *une branche sortira de la souche d'Isaïe* (c'est-à-dire, la destruction du temple sera compensée par la naissance d'un Messie descendant de David).

R. Tanhouma a enseigné : Pourquoi a-t-on établi comme quinzième bénédiction [1] celle qui demande à Dieu d'exaucer nos prières? C'est conforme au verset (Psaume, xxix, 10) : *L'Éternel commande au déluge*, c'est-à-dire il défend à un tel fléau de se renouveler jamais sur terre. La bénédiction qui rappelle le service divin sert d'actions de grâces, selon ce verset : *Celui qui sacrifiera une action de grâces m'honorera et là je lui montrerai le salut divin* (Psaume L, 23). L'on termine par le mot de *paix*, car c'est la fin de toutes les bénédictions. R. Simon ben Halaphtâ dit : Nul sujet ne contient davantage la bénédiction que la paix. Aussi est-il dit (Psaume xxix, 11) : *Dieu donnera la force à son peuple; il le bénira par la paix.*

« Si l'on s'est trompé, il faudra recommencer à partir de l'erreur. »

Si l'on a confondu le mot וכתבתם, *vous écrirez*, de la première section avec celui de la seconde, il faut reprendre à la première. Si l'on ne sait plus à quel endroit on s'est trompé, il faut recommencer à partir d'un endroit dont on est sûr. Un jour, comme R. Hiya, R. Yossa et R. Ama venaient d'élever un dais nuptial pour R. Éliézer, ils entendirent que R. Yochanan interprétait des sujets religieux : « Qui d'entre nous, disaient-ils, va s'approcher de lui, pour apprendre ce qu'il dit? Que R. Éliézer y aille, répondit-on, car il est exercé à cette voix. » Il alla et revint, puis dit : Voici ce que R. Yochanan a enseigné : Si, en faisant la lecture, on se trouve aux mots *afin que* (2e section du *schema'*, dernier verset), c'est une certitude qu'on a tout lu jusque-là avec attention. R. Lia et R. Yassa disent, au nom de R. Acha : Si l'on a récité la plus grande partie et qu'on se trouve à la 15e bénédiction, c'est une certitude qu'on a tout dit jusque-là avec attention. R. Jérémie dit, au nom de R. Éliézer : Si quelqu'un a dit l'*'amida* sans attention et qu'il sait qu'en la répétant il s'y appliquera, il doit recommencer; mais, au cas contraire, c'est inutile. R. Hiya-Rouba dit : Je n'ai jamais pu m'appliquer; je l'ai voulu faire une fois, mais (par distraction) je me demandais qui entre le premier en présence du roi : Est-ce le chef de la captivité, ou le gouverneur? Samuel dit : Je me mis à compter les oiseaux. R. Boun bar-Hiya

passage se retrouve en des termes presque identiques, mais plutôt araméens, avec quelques additions insignifiantes.

[1] On reprend ici l'explication de l'ordre des dix-huit bénédictions de l'*'amida*, interrompue par une digression.

examinait les murs. Moi, dit R. Matneh, je rends grâce à ma tête de ce qu'elle s'incline toute seule, au moment de l'acte de grâce (tellement j'étais distrait).

5 (4). Les ouvriers peuvent faire cette lecture au haut d'un arbre ou d'un mur en construction, ce qui n'est pas permis pour la *prière* (ou *'amida*).

C'est exactement ce qu'on a enseigné (dans une *beraïtha*) : «Les ouvriers font cette lecture au haut de l'arbre, et les maçons au haut du mur.» On a encore dit, de même, que les ouvriers disent la prière de l'*'amida* du haut de l'olivier et en haut du figuier. Donc, pour les autres arbres, il faudrait descendre avant de prier, tandis que le maître d'une maison (qui n'éprouve pas de perte de temps préjudiciable en interrompant le travail) doit toujours descendre avant de prier. Pourquoi alors ne fait-on d'exception que pour celui qui est en haut de l'olivier et du figuier? C'est que, répondent R. Aba et R. Simon, la fatigue est grande de descendre et de remonter sur ces arbres (à cause de leur branchage).

Le portefaix peut lire le *schema'* en ayant la charge sur le dos; mais il ne doit commencer cette récitation ni en chargeant le fardeau ni en le déchargeant, parce qu'alors il est préoccupé. En tout cas, il ne doit pas réciter l'*'amida* avant d'être déchargé, à moins que sa charge ne dépasse pas une mesure de quatre *cab* (ce qui est peu). R. Yonathan y met pour condition de l'équilibrer. Comment doit-il s'y prendre? Disposer la charge de telle façon qu'il y en ait deux parts sur trois par devant, et une par derrière. Enfin on a enseigné qu'il ne faut pas cligner des yeux [1] en faisant cette lecture (c'est-à-dire faire signe à quelqu'un, ce qui détourne l'attention).

Les ouvriers qui travaillent auprès d'un maître de maison (et mangent chez lui) récitent la première des quatre bénédictions du repas, résument seulement la deuxième et la troisième, et terminent par la formule finale de la deuxième; mais, si le salaire de leur travail consiste dans le repas seul (comme ouvriers à la journée), ou s'ils s'attablent avec le maître de la maison, ils récitent les quatre bénédictions complètes. Cela prouve, dit R. Mena, qu'il est interdit de travailler pendant qu'on dit cette bénédiction; sans quoi, il n'eût pas été ordonné d'abréger l'action de grâce si l'on est au travail : on se fût contenté de dire qu'on peut travailler tout en récitant les bénédictions entières (donc, c'est interdit). R. Samuel bar-R. Isaac, au nom de B. Houna, dit : On ne doit pas se mettre à prier en ayant des pièces de monnaie en mains (car on est préoccupé); si on les a placées devant soi, c'est interdit, mais non si on les a mises

[1] Babli, tr. *Yomâ*, fol. 19[b].

derrière soi (parce qu'alors on n'y pense pas autant). R. Yossé les enveloppait dans une pièce d'étoffe (sans contact immédiat) et les gardait à la main. C'est de la même façon que doit agir celui qui a la garde d'un dépôt (au point de vue juridique), selon la règle établie ailleurs [1] par R. Isaac : *Tu serreras l'argent dans ta main*, est-il dit (Deutéronome, XIV, 25); cela indique qu'il faut le garder en mains. C'est aussi ce qu'a enseigné R. Yossé bar-Abin à R. Hillel, son gendre. R. Ézéchias et R. Jacob bar-Aha étaient assis en un endroit, et le second avait de l'argent devant lui. Au moment de la prière, il le retira de la bourse et le donna à garder au domestique de R. Ézéchias; puis il attacha son vêtement à celui du domestique (afin de se prémunir contre toute tentative de vol). Celui-ci défit le lien et voulut fuir; R. Jacob s'en aperçut, et il lui cria : «Mon argent!» (Cette plaisanterie prouve qu'on ne le gardait pas en mains.)

R. Hanina dit : Même en ayant un seau d'eau sur l'épaule (ce qui est embarrassant), on peut réciter le *schema'* et dire les prières. C'est que, dit R. Houna, ces prières n'exigent pas d'attention soutenue. R. Mena dit : J'en ai fait le sujet d'une objection devant R. Pinehas; et, même en admettant que le *schema'* exige une attention soutenue, il n'en faut pas pour l'*'amida*. R. Yossé déclare que l'avis de R. Hanina (qui permet de garder l'eau sur l'épaule pendant le *schema'*) est conforme à ce qu'a dit R. Jacob bar-Aha au nom de R. Yochanan : Si l'on examine à fond cette question de transport, on verra qu'elle dénote peu de respect pour la Loi (on ferait mieux de se décharger d'abord du fardeau).

6 (5). Le fiancé est dispensé de cette lecture la première nuit de ses noces jusqu'au samedi soir suivant, aussi longtemps qu'il n'a pas accompli le devoir conjugal. Il arriva à R. Gamaliel de lire le *schema'* la première nuit de son mariage : «Maître, lui dirent ses disciples, ne nous as-tu pas enseigné que tout fiancé en est dispensé? — C'est vrai, dit-il; mais je ne saurais vous écouter pour oublier un instant la profession de foi juive.»

7 (6). De même, R. Gamaliel se rendit au bain la nuit de la mort de sa femme : «Ne nous as-tu pas appris, lui dirent-ils, qu'il est interdit aux parents du défunt de se baigner aux premiers jours du deuil? — Oui, dit-il; mais je ne me porte pas comme tout le monde et je suis d'une constitution faible[2].»

Quel est celui qui enseigne qu'il est interdit à une personne en deuil de se

[1] Babli, tr. *Baba Metsia*, fol. 42[a]. — [2] Il y a dans le texte le terme grec ἀσθενής, *je suis délicat.*

baigner toute la première semaine? C'est R. Nathan. Lorsqu'un cas pareil survint à R. Amé, il demanda à R. Hiya bar-Ba ce qu'il fallait faire; et celui-ci fut de l'avis de R. Nathan, c'est-à-dire qu'il faut attendre tous les sept jours. Lorsque cela arriva à R. Yossé, il demanda conseil à R. Ba bar-Cohen chez R. Acha, qui lui répondit le contraire. Lorsque cela arriva à R. Ame, il consulta Resch-Lakisch, qui fut également de l'avis de R. Nathan. N'y a-t-il pas là, lui dit-on, deux faits? Non, répondit-on; nous l'attribuons à R. Hiya bar-Ba, et vous l'attribuez à Resch-Lakisch (au fond, c'est la même chose). On peut encore le prouver par ceci : c'est que R. Hama, le père de R. Oschia, auquel le même fait arriva, demanda l'avis des rabbins, qui lui interdirent le bain. R. Yossé demanda : De quels rabbins s'agit-il là? Est-ce de ceux d'ici (de Jérusalem et de la Palestine) ou de ceux du Midi (de Babylone)? S'il s'agit des rabbins d'ici, cela se comprend qu'on les ait consultés; mais s'il s'agit de ceux du Midi, comment admettre que, se trouvant en présence de grands hommes, on se soit adressé à leurs inférieurs? En outre, s'il s'agit de ceux du Midi, comment expliquer la contradiction qu'il y a entre ceux qui permettent le bain et le présent cas, où ils l'interdisent? N'a-t-on pas enseigné que, dans les localités où l'on a l'habitude de prendre un bain après l'enterrement d'un parent, on peut le faire, ainsi que cela se pratique dans le Midi? C'est que, répond R. Yossé bar-R. Boun, l'on permet le bain parce qu'on le suppose aussi nécessaire que de manger et de boire; et si d'autres le défendent, c'est qu'ils pensent qu'on en fera un sujet de plaisir; mais, au cas contraire, c'est permis. C'est ainsi que, lorsque Samuel bar-Abba fut affligé d'une maladie de la peau, on demanda à R. Yossé s'il lui était permis de prendre un bain : Quoi, répondit-il, il y a danger de vie, et vous le demandez? Cela ne fait pas l'objet d'un doute, fût-ce le neuf d'Ab, ou même le jour du Grand Pardon. R. Yossé bar-Hanina dit : Si on voit cette même personne faire une ablution, on ne peut la lui interdire, car on ne sait si c'est pour se purifier ou pour se rafraîchir le corps, vu qu'un bain pris à froid ne compte pas comme tel. R. Ba était du même avis. R. Acha enseigna que, lorsqu'on revient de voyage et que les pieds sont amollis, il est permis de les laver à l'eau.

La personne en deuil et celui qui a été mis en anathème peuvent, s'ils ont un voyage à faire, revêtir des sandales (interdites d'ordinaire) et les retirer en arrivant dans la ville. Il en est de même pour le jeûne d'Ab et pour tout autre jeûne public reconnu [1]. On a appris encore ceci : dans les endroits où l'on a l'habitude de s'informer, le samedi, de la santé des personnes en deuil, on le fait, ainsi que cela se pratique au Midi. R. Oschia Rouba se rendit dans un endroit; et comme il vit, un samedi, des gens en deuil, il leur présenta le salut :

[1] On sait qu'en ces jours l'ablution et la mise des sandales sont défendues.

Je ne sais, dit-il, quel est l'usage chez vous; mais je vous souhaite le salut, selon notre habitude.

R. Yossé bar-R. Halephta faisait l'éloge de R. Meir devant un habitant de Siphori et le nommait : grand homme, saint homme, homme modeste. Il vit une fois des personnes en deuil le samedi et il leur donna le salut : «Est-ce, lui dit-on, parce que tu es de son avis que tu fais son éloge? — Quel mal, répondit-il, y a-t-il à cela? J'ai vu le samedi des gens en deuil, et je les ai salués. — Vous pouvez, dit-il, connaître par là la force de son raisonnement (et en tirer une conclusion) : il est venu faire savoir que le deuil est suspendu le samedi.» Cela est conforme à ce verset (Proverbes, x, 22) qui dit : *La bénédiction de Dieu enrichit* (cela se rapporte à la bénédiction du samedi), et *il n'y aura plus de tristesse chez elle* (cela est relatif au deuil); comme il est dit de David (II Samuel, xix, 3) : *Le roi s'afflige de la perte de son fils* (où il s'agit aussi de deuil); donc, le samedi le deuil cesse.

8 (7). Lorsque mourut son serviteur Tobie, il agréa des condoléances : «Ne nous as-tu pas appris, lui dirent-ils encore, qu'on ne reçoit pas de consolations pour la mort des esclaves? — Mon serviteur Tobie, répondit-il, ne ressemblait pas aux autres esclaves, car il était honnête et pieux.»

Faut-il conclure de ces paroles que, pour d'autres gens libres, on accepte les consolations? Oui; aussi a-t-on enseigné avec précision : On n'accepte pas de consolations[1] pour la perte des esclaves. Lorsque la servante de R. Éliézer mourut, ses disciples entrèrent pour lui présenter des consolations, qu'il n'a pas acceptées. Pour les éviter, il se rendit dans la cour intérieure, et ils le suivirent; il rentra dans la maison, et ils l'y suivirent encore. Il me semblait, dit-il, que vous vous contentiez d'eau tiède, tandis que l'eau chaude même ne suffit pas pour vous brûler (c'est-à-dire que vous ne faites pas attention à mes recommandations les plus graves). N'a-t-on pas dit qu'on n'accepte pas de consolations pour la perte des esclaves? Ce n'est pas qu'on les considère les égaux des bêtes de somme; mais, si l'on n'accepte pas de consolations pour des gens libres qui vous sont étrangers, il en est à plus forte raison de même pour les esclaves. Aussi, lorsque quelqu'un perd son esclave ou une bête de somme, on lui dit : Dieu te remplacera ta perte. Lorsque mourut R. Hiya bar-Ada, neveu de Bar-Kapara, R. Éliézer accepta des consolations et le pleura, parce que R. Hiya b.-Ada avait été son disciple. Cela prouve qu'un élève doit vous être aussi cher qu'un fils. Il alla lui faire cette oraison funèbre :

[1] La formule des consolations et leur cérémonial se trouvent au chapitre III.

Il est dit : *Mon bien-aimé est descendu au jardin, au parterre des plantes aromatiques, pour paître son troupeau dans les jardins* (Cantique des cantiques, VI, 2). Comment se fait-il qu'après avoir parlé d'*un* jardin, il soit question de plusieurs? Voici l'interprétation de ce verset : *Mon bien-aimé*, c'est l'Éternel; *est descendu au jardin*, c'est-à-dire dans l'univers; *vers le parterre des plantes aromatiques*, c'est Israël; *pour faire paître son troupeau dans les jardins*, ce sont les autres nations de la terre; *et pour cueillir des roses*, ce sont les justes qu'il leur enlève. Citons un exemple comme comparaison : à quoi notre sujet ressemble-t-il? A un roi qui aurait un fils qu'il aimerait outre mesure. Que fait le roi? Il lui construit un jardin; lorsque le fils accomplit les volontés de son père, celui-ci parcourt l'univers pour examiner quelles sont les plus belles plantes, afin de les faire transporter dans le jardin de son fils. Mais, s'il est irrité de la conduite de son fils, il en arrache toutes les plantes. Il en est de même pour les israélites lorsqu'ils accomplissent la volonté du Seigneur : il parcourt le monde et il recherche quel sage il y a parmi les autres nations du monde, pour l'amener aux israélites et l'attacher à eux, comme, par exemple, Ietro et Rahab. Mais lorsqu'ils irritent le Seigneur, il leur enlève les justes qui sont parmi eux.

Un jour, R. Hiya bar-Aba et ses compagnons, ou, selon d'autres, R. Yossé bar-R. Halaphta et ses compagnons, ou bien encore R. Akiba et ses compagnons, étaient assis à étudier la loi sous un figuier. Or, le propriétaire l'examinait et en cueillait les fruits chaque jour. Comme les docteurs se crurent l'objet de ses soupçons, ils changèrent de place. Le lendemain, le propriétaire revint auprès d'eux et leur dit : Maîtres, pourquoi me privez-vous du plaisir de voir ce commandement (l'étude de la Loi) accompli chez moi? C'est que, répondirent-ils, nous avions peur d'être soupçonnés par toi. Le matin il est venu leur faire savoir le motif de sa conduite : c'est qu'il venait exposer les fruits à la fraîcheur du matin; mais comme, à l'arrivée des rayons du soleil, ils pourrissaient, le propriétaire les retirait. Cela prouve que le propriétaire du figuier savait à quel instant il faut en cueillir les produits. De même, le Très-Saint sait à quel instant les sages doivent se retirer du monde, et il les enlève.

Lorsque R. Boun bar-R. Hiya mourut, R. Zeira alla le pleurer : *Au cultivateur le repos est agréable*, est-il dit, *qu'il ait mangé peu ou beaucoup* (Ecclésiaste, V, 11); il n'est pas écrit *qu'il dorme peu ou beaucoup*, mais *qu'il mange peu ou beaucoup*[1]. A quoi ressemble le cas de R. Boun bar R. Hiya (mort jeune)? A un roi qui aurait engagé à son service beaucoup d'ouvriers, dont l'un était plus actif à son travail. En voyant cela, que fait le roi? Il l'emmène et fait avec lui des promenades en long et en large. Au soir, les ouvriers arrivent pour se faire payer, et il paye également au complet celui avec lequel il s'était promené. A cette

[1] Le sommeil est l'image de la mort et le manger celle de la vie.

vue, ses compagnons se plaignent en disant : Nous nous sommes fatigués au travail toute la journée, et celui qui ne s'est donné de la peine que pendant deux heures reçoit autant de salaire que nous? C'est que, répondit le roi, celui-ci a accompli davantage en deux heures que vous dans une journée entière. De même, lorsque R. Boun eut étudié la loi jusqu'à l'âge de vingt-huit ans, il la connaissait mieux qu'un savant ou qu'un homme pieux qui l'aurait étudiée jusqu'à l'âge de cent ans.

A la mort de R. Simon bar-Zebid, R. Lia arriva pour faire son éloge funèbre: Quatre objets, dit-il, servent à l'usage habituel; et tous, s'ils sont perdus, peuvent se remplacer : *Il y a une mine pour l'argent et un endroit d'où l'on tire l'or pour l'affiner; le fer se retire de la poussière, et la pierre fournit l'airain* (Job, XXVIII, 1 et 2) : tous ces objets, s'ils sont perdus, peuvent être remplacés. Mais s'il meurt un savant, qui en présentera un autre en échange? Qui tiendra sa place? *Où trouver la sagesse et quelle est la place de l'intelligence? Ne se dérobe-t-elle pas à tout être vivant* (Job, XXVII, 12)? R. Lévi dit : Si les frères de Joseph ont eu le cœur troublé en faisant une trouvaille (l'argent retrouvé dans les sacs), comme il est écrit (Genèse, XLII, 28) : *Ils furent comme hors d'eux-mêmes*, à plus forte raison doit-il en être de même de nous, qui avons perdu R. Simon bar-Zebid!

Lorsque R. Lévi bar-Sisi mourut, le père de Samuel vint et fit son éloge funèbre; il dit : *Le but de tout le discours qui a été entendu, c'est d'inspirer la crainte de Dieu* (Ecclésiaste, XI, 15). A qui R. Lévi bar-Sisi ressemble-t-il? A un roi qui aurait une vigne, dans laquelle il y a cent ceps de raisins, produisant chaque année cent tonneaux de vin. Il s'est arrêté d'abord à cinquante, puis à quarante, puis à trente, puis à vingt, puis à dix, et enfin à un seul qui produit cent tonneaux de vin, et dont le goût lui semblait préférable à celui de toute la vigne. Ainsi en fut-il de R. Lévi bar-Sisi, que Dieu préférait à tous les hommes. C'est pourquoi il est écrit (*ibid.*) : *C'est là toute l'humanité*, c'est-à-dire : Celui-ci (R. Lévi) est l'équivalent de tous les hommes ensemble.

Le nommé Cahana était un jeune homme pieux et zélé lorsqu'il arriva ici (en Palestine); il fut aperçu par un homme sans foi et impie, qui lui demanda (pour le railler de sa piété) : Quelle voix y a-t-il en ce moment au ciel? (Que dit-on là-haut?) Il vient d'être décidé, dit-il, que cet homme est condamné à mort. Et la prédiction se réalisa. Un autre le voit et lui adresse la même question. Même solution, aussi exactement prédite. Hélas! dit Cahana, pourquoi ai-je quitté mon pays et ses gens pieux, et suis-je venu ici commettre des péchés? Pourquoi suis-je venu prévoir la mort des enfants de la terre d'Israël? Je veux m'en aller et m'en retourner au pays d'où j'arrive? Il se rendit donc auprès de R. Yochanan et lui dit : Si un homme est méprisé

par sa mère (la Palestine), mais honoré et chéri par une autre femme de son père (Babylone), doit-il se rendre auprès de celle-ci? Oui, répondit R. Yochanan; et Cahana s'en retourna à Babylone. Lorsqu'il fut parti, on vint dire à R. Yochanan de quel côté Cahana s'était dirigé. Comment, dit le rabbi, il s'en va sans prendre congé! — Ce qu'il t'a demandé, lui dit-on, c'était sa manière de prendre congé (car, par sa mère et sa belle-mère, il voulait indiquer les deux pays qui le traitaient si différemment).

Lorsque R. Zeira arriva en Palestine, il alla se faire saigner; puis il voulut acheter une livre de viande au boucher (pour reprendre des forces pendant la convalescence). «Que coûte, lui demanda-t-il, cette mesure? — Cinquante pièces de monnaie et un coup à recevoir. — En voici soixante, lui dit-il; mais fais-moi grâce du coup.» L'autre refusa. — «En voici soixante-dix.» Nouveau refus. — «En voici quatre-vingts; en voici quatre-vingt-dix; en voici cent.» Toujours le même refus. — «Eh bien, donc, lui dit-il, fais selon ton habitude.» Vers le soir, il se rendit à la maison de prière : «Rabbins, leur dit-il, quel singulier usage vous avez chez vous, qu'un homme ne puisse manger une mesure de comestibles sans qu'on lui donne un coup? — Qui vous a fait croire cela, lui dirent-ils? — Un tel boucher, répondit-il.» On le fait chercher pour qu'il explique sa conduite, mais on ne trouva qu'une bière à emporter (il était mort subitement). «Quoi, lui dit Rabbi, tu as été tellement irrité que tu l'as voué à la mort? — Je vous jure, répondit Zeira, que je n'ai pas éprouvé de colère contre lui et que je me suis soumis à ce qui m'a paru être un usage local.»

Lorsque R. Yassa arriva ici (en Palestine), il se rendit, après s'être fait raser, aux eaux chaudes de Tibériade. Un mauvais plaisant le rencontre et lui donne un coup sur la nuque. Jusqu'à présent, dit R. Yassa, le collier de cet homme est libre (c'est-à-dire la corde qui doit l'étrangler n'est pas encore serrée, mais cela ne tardera pas). Sur ce, l'archonte (un magistrat romain) survint pour juger un brigand. Ledit moqueur assista au procès et voulut railler l'accusé. Le juge, s'adressant à ce dernier, lui dit : «Avais-tu des complices?» L'accusé lève les yeux, et, voyant celui qui le raille, il dit : «Celui-là qui se moque de moi m'a assisté.» On le saisit, on le juge, et il avoue qu'il a tué un homme. On les fit donc sortir tous deux chargés de deux poutres (pour être mis soit en croix [1], soit à la potence). A ce moment, comme R. Yassa sortait du bain, le condamné lui dit : «Ce collier qui tout à l'heure était libre est déjà serré. — C'est, répondit-il, ton mauvais sort qui en est la cause (et non l'affront que tu voulais me causer en me maltraitant).» N'est-il pas écrit : *Et maintenant ne vous moquez plus, de peur que vos liens ne se fortifient* (Isaïe, XXVIII,

[1] Jugement romain.

22)? R. Pinhas et R. Jérémie disent, au nom de R. Samuel bar-R. Isaac : La raillerie produit de mauvais effets; elle commence par faire souffrir, puis cause la destruction. Aussi est-il écrit après : *Elle a été détruite et anéantie sur toute la terre, comme je l'ai entendu de l'Éternel Sebaôth* (*Ibid.*).

9 (8). Si le fiancé désire faire la lecture du *schema'*, même la première nuit de son mariage, il le peut. Mais R. Siméon bar-Gamaliel dit qu'il n'est pas permis à chacun de s'arroger un vain titre.

On a enseigné ceci : Pour tout ce qui est une imposition de privations ou de souffrance (comme le jeûne), chacun peut se considérer, soit comme un particulier, soit comme un homme instruit (lequel d'ordinaire s'impose plus de sacrifices pour la religion); et l'on s'attirera les bénédictions du ciel. Mais on ne peut agir de même, à l'exception du savant, lorsqu'il s'agit d'une question de luxe ou d'honneurs (dans laquelle la vanité peut être mise en jeu), à moins que l'on n'ait été nommé administrateur de la communauté (auquel cas c'est maintenir la dignité de la fonction que de la rehausser par une marque extérieure d'éclat). Pour éviter la boue des routes[1], il est permis de marcher aux bords des champs cultivés (et non dans les plantations de safran, dont la perte serait trop sensible); mais on peut même traverser ces dernières, si la route est complétement défoncée (au point qu'il soit impossible d'y faire quelques pas). R. Abahou raconte qu'il arriva à R. Gamaliel et à R. Josué d'être obligés de longer les champs à cause de l'état détrempé de la route; et ils voyaient que R. Juda ben-Paphos s'enfonçait en allant vers eux. R. Gamaliel dit à R. Josué : « Quel est cet homme qui fait parade de ses scrupules au point de ne pas traverser les champs? — C'est, répondit son compagnon, R. Juda ben-Paphos, dont toutes les actions ont un but religieux. — Mais, objecta le premier, n'a-t-on pas enseigné que, lorsqu'il s'agit de s'attirer des louanges par des scrupules exagérés, on n'a pas le droit, si l'on est un simple particulier, de renchérir sur les prescriptions légales, à moins d'être l'administrateur de la communauté? — C'est vrai, répondit l'interlocuteur; mais on a aussi enseigné que, lorsqu'il s'agit de s'imposer des souffrances, chacun a le droit d'être scrupuleux; et il s'attirera les bénédictions du ciel » (or, c'était là le cas de Juda ben-Paphos). Toutefois, ajoute R. Zeira, on ne doit pas en faire une occasion de mépriser les autres (et il nous fait injure par ses procédés).

Une fois, R. Yassa et R. Samuel bar-R. Isaac étaient assis ensemble pour prendre le repas dans l'une des salles supérieures de la maison de réunion.

[1] Babli, tr. *Bava Kama*, fol. 81.

Lorsque l'instant de la prière survint, R. Samuel bar-R. Isaac se leva. R. Maische lui dit : Ce n'est pas là ce que nous a enseigné Rabbi : Si l'on a commencé le repas, dit-il, on n'a pas besoin de s'interrompre. Aussi Ezekia a-t-il enseigné que celui qui est dispensé d'accomplir une chose et l'accomplit cependant mérite le nom d'homme simple. Cependant, fut-il objecté, n'a-t-on pas appris que le fiancé est dispensé de la lecture du *schema*', et pourtant, s'il veut, il peut le lire? On peut, répondit-il, supposer qu'il peut s'y appliquer aussi bien que R. Gamaliel. En effet, il renchérit un jour sur sa propre opinion, en lisant le *schema*' lorsqu'il en était dispensé; et, comme ses disciples lui firent observer qu'il se contredisait lui-même, il leur répondit : Je ne vous écoute pas, s'il s'agit de m'autoriser à me détourner de l'adoration de Dieu, même pour un instant.

CHAPITRE III[1].

1. Lors d'un décès, et aussi longtemps que le mort n'est pas enterré, ils (les proches parents) sont dispensés de la lecture du *schema'* et de la mise des phylactères. Quant aux porteurs, ainsi que leurs remplaçants et leurs adjoints, soit qu'ils se trouvent devant le cercueil, soit qu'ils le suivent[2], si l'on a besoin d'eux, ils sont dispensés de réciter le *schema'*; sinon, ils y sont obligés. Dans l'un et l'autre cas, ils sont dispensés de la prière d'*'amida*.

Nous avons enseigné qu'au premier jour de deuil, ils (les proches parents) ne mettent pas les phylactères; le second jour, ils y sont obligés. Mais, quand des étrangers arrivent (pour les consoler), il faut les retirer: c'est l'avis de R. Éléazar.

R. Yéhoschouah dit que, le premier et le deuxième jour, on ne met pas les phylactères, et que, le troisième, il faut les mettre sans plus les ôter. S'il en est ainsi (que le second jour encore on ne les mette pas), à quoi bon la Mischnâ enseigne-t-elle qu'on est dispensé de mettre les phylactères seulement quand le mort n'est pas enterré? C'est vrai; mais, de même qu'on a mentionné la dispense du *schema'* (en présence du mort), de même on a parlé de la dispense des phylactères, quoiqu'elle s'étende jusqu'au deuxième jour.

R. Zéra et R. Jérémie soutiennent, au nom de Rab, qu'on adopte la règle de R. Éléazar, concernant la mise des phylactères (le deuxième jour), et celle de R. Yéhoschouah (de ne pas les ôter à la vue des étrangers, si on les a). R. Zéra demande alors : Quand on a mis les phylactères le second jour, comme le veut R. Éléazar, ne faut-il pas les garder (à l'arrivée des étrangers), comme

[1] Traduit par M. L. Hollænderski.

[2] Des groupes étaient postés sur le passage du mort, et ils se chargeaient tour à tour de le porter, considérant cet acte comme une œuvre pie.

le veut R. Yéhoschouah? Oui, dit R. José, fils de Boun; si l'on a mis les phylactères le second jour, selon l'avis de R. Éléazar, il faut ne plus les ôter (à l'arrivée des étrangers), selon R. Yéhoschouah. Puisqu'il en est ainsi, on peut conclure que la règle est comme le veut R. Éléazar pour la mise.

R. Boun explique l'avis de la *Mischnâ* (pourquoi on est dispensé de réciter le *schema'* et de mettre des *théphilins*) et il dit : Il est écrit (dans le Pentateuque) : «Tu te rappelleras (en mettant les *théphilins* et en récitant le *schema'*) de la sortie d'Égypte tous les jours de ta vie.» Cela veut dire, selon lui, que, les jours où l'on s'occupe des vivants (des choses de ce monde terrestre), il faut mettre les *théphilins* et réciter le *schema'*; mais, les jours où l'on s'occupe des morts (de l'enterrement), on en est dispensé. Celui qui veut être sévère pour lui-même à ce sujet (et prier même le premier jour de deuil) doit en être empêché. Est-ce pour l'honneur du mort (qui est encore présent), ou bien pour qu'il s'occupe (personnellement) de l'enterrement? — Qu'importe? Quelle différence y a-t-il entre ces deux motifs? C'est que, s'il se trouvait des hommes qui pussent s'occuper des devoirs funéraires, il pourrait réciter les prières; or, il vaut mieux admettre que c'est pour honorer le mort. C'est donc interdit de toutes façons. Ce n'est pas à dire que le motif réel soit pour qu'il puisse s'occuper de l'enterrement, attendu que, même aux jours de fête où l'on n'enterre pas, il est dispensé des préceptes, tels que le *loulab*[1] et le *schophar* (donc le motif de cette défense est l'égard dû aux morts). De même, d'après R. 'Hanina, il est permis d'aller, les samedis et fêtes, au delà de la limite sabbatique pour le service de la fiancée ou du mort, afin d'apporter le cercueil, les vêtements mortuaires, les flûtes de deuil, — comme aux jours de travail, — ainsi que pour amener des pleureuses (cela prouve encore que, même aux jours où l'on n'enterre pas les morts, il faut montrer le respect qui leur est dû).

A quelle époque doivent-ils (les proches parents) renverser les siéges (en signe de deuil)? — Aussitôt que le mort a été emporté de la maison, selon R. Éléazar. R. Yéhoschouah soutient (qu'on doit le faire) lorsqu'on couvre la bière. Quand R. Gamaliel mourut et qu'on l'emporta de sa maison, R. Éléazar ordonna à ses disciples de renverser les siéges, et, après qu'on eut fermé la bière, R. Yéhoschouah donna aussi cet ordre. Les disciples répondirent alors à ce dernier : Nous l'avons déjà fait sur l'ordre de l'ancien (R. Éléazar).

La veille du samedi on redresse les siéges, et le samedi soir, on les renverse de nouveau.

Nous avons enseigné que les hommes en deuil doivent plier leurs sophas; R. Simon, fils d'Éléazar, dit qu'il suffit d'en relâcher les courroies (parce qu'alors ils ne sont pas aussi agréables et le deuil est constaté). R. José, au nom

[1] Voir, plus haut, p. 29, n. 1, et plus loin, p. 104, n. 1.

de R. Yéhoschouah, fils de Lévi, soutient l'avis de R. Simon. R. Jacob, fils d'A'ha, au nom de R. José, dit : Pour un lit auquel sont appliquées de longues tiges[1], il suffit de les ôter (parce qu'alors on est sur la dure).

Ces deux espèces de lits diffèrent un peu. R. Jérémie les explique ainsi : Celui auquel des courroies sont attachées par-dessus est un *mitta*, tandis que le *dargash* a ses courroies en dessous (au bas). Mais n'avons-nous pas appris[2] que le *mitta* et le *arssé* (une autre espèce de lit) deviennent susceptibles d'impureté, quand ils sont polis avec de la peau de poisson (pour les adoucir)? Si ces lits ont des courroies au-dessous, pourquoi les polir? (Donc le *mitta* est pourvu de courroies!) R. Éléazar répond que cette Mischnâ parle des lits de *kithrine*, qui doivent être polis puisqu'ils ont des trous (pour y passer les courroies).

Pourquoi renverse-t-on les siéges? — R. Krispa l'explique au nom de R. Yo'hanan, en rappelant un verset de Job (II, 4) : « Ils s'assirent avec lui à terre, » et non *sur* la terre. Cela prouve que les siéges étaient renversés ou penchés à terre. Bar Kapara en donne une autre explication : Dieu, dit-il, vous a donné une forme à son image[3], maintenant renversée (morte) en punition de vos péchés; en conséquence, renversez aussi votre couche. Selon d'autres, bar-Kapara dit ceci : Vous devez tourner votre couche (le lit) qui a donné l'origine à l'homme. — R. Jonas et R. José, au nom de R. Simon, fils de Lakisch, s'expliquent également : l'un dit que l'homme en deuil doit se reposer sur le lit renversé, parce que ce changement de position (du lit) doit, lorsqu'il s'éveille, lui rappeler qu'il est affligé ; l'autre dit que son propre changement (son incommodité) l'éveille forcément et lui rappelle (qu'il est en deuil).

L'homme en deuil, aussi longtemps que le mort n'est pas enterré, doit prendre ses repas chez un voisin, et, s'il n'a pas de voisins, il mangera dans une autre chambre (de sa demeure) ; à défaut de celle-ci, il fera une séparation (entre lui et le mort); mais, dans l'impossibilité de la faire, il doit se tourner, au moins pour manger, vers le mur opposé. Dans tous les cas, il faut être frugal. Il ne doit pas manger de viande ni boire de vin, ni s'étendre sur un sopha pour manger. Il est exclu de la bénédiction collective après le repas. Et s'il fait cette bénédiction (à haute voix) — ce qu'il ne doit pas faire, — les autres ne répondront pas : *Amen*. Et quand ceux-ci la font, il ne doit pas répondre non plus : *Amen*.

Toutes ces dispositions ne sont applicables qu'aux jours de la semaine et non pas au samedi.

R. Simon, fils de Gamaliel, dit : Puisqu'il est permis (à l'homme en deuil)

[1] Quatre battants aux coins de lit, sur lesquels on mettait une planche qui servait à supporter le tapis.

[2] Mischnâ, VIe partie, traité *Kelîme* (ch. XVI, § 1).

[3] Genèse, I, 26.

de prendre ses repas le samedi (comme à l'ordinaire), il est donc obligé aussi d'accomplir tous les devoirs religieux qui sont attachés à ce jour, car, si cette règle est faite en faveur de son existence temporelle, il doit en être à plus forte raison de même pour ce qui regarde la vie religieuse. R. Yéhouda, fils de Pazzi, au nom de R. Yéhoschouah, fils de Lévi, est du même avis.

Après avoir remis le mort à la congrégation funéraire ou seulement aux porteurs du cercueil, il est permis (aux hommes en deuil) de manger et de boire. Par exemple, quand R. Yossé mourut, R. Ye'hia, fils de Vava, fournit le premier repas aux hommes en deuil; il leur donna de la viande à manger et du vin à boire. A la mort de R. 'Haïa bar-Abba, R. Samuel, fils de R. Isaac, fit de même; et à la mort de ce dernier, c'est R. Zéïra qui fournit le (premier) repas aux *abélim* (affligés), en leur donnant à manger des lentilles, et il leur dit : J'agis selon la coutume [1]. — R. Zéïra, avant sa mort, ordonna que les hommes en deuil ne mangeassent pas du tout le premier jour; mais le lendemain ils pourraient se nourrir de leurs propres biens [2]. — Lorsque R. Isaac, fils de Rab, se trouva à Tuba, un malheur le frappa. R. Mané et R. Youdan vinrent lui rendre la visite de condoléance et ils burent chez lui du bon vin qui les mit en gaieté. Le lendemain, quand ils renouvelèrent cette visite, R. Isaac leur dit : Était-il convenable de boire tant de vin chez un *abel?* Il ne vous manquait hier que de vous mettre à danser. On boit chez l'*abel* dix verres de vin : deux avant le repas, cinq pendant le repas et trois à la fin. Ces trois derniers verres sont ainsi répartis : l'un, en faisant la bénédiction; le second, en signe de charité; le dernier, à la consolation des affligés. — Quand R. Gamaliel mourut, on ajouta à ce nombre encore trois verres : l'un, en l'honneur du '*hazan* (officiant); le second, en l'honneur du chef de la synagogue, et le troisième à la mémoire du défunt [3]. Mais, quand le *Beth-Dine* (le synode) vit qu'on s'enivrait de plus en plus, il défendit de boire les trois verres additionnels et ne laissa subsister que l'ancien usage (des dix coupes).

Un disciple qui est *cohen* (descendant de la famille du grand prêtre Aaron) doit-il se profaner [4] en s'occupant du service funéraire de son maître, pour lui rendre honneur? L'exemple suivant peut servir de réponse. — Quand le beau-père et maître du R. Yanaï Zéïri mourut, celui-ci (qui était *cohen*) adressa cette question à R. José, et reçut une réponse négative. — R. A'hi l'entendit

[1] Dans le traité du Talmud *Baba-Bathra,* nous trouvons l'explication de cet usage : de même que la lentille, dit-on, n'a pas (comme les autres fèves) de cotylédon, ainsi l'affligé est muet.

[2] D'après un ancien usage, les amis, les proches voisins invitaient au repas les gens en deuil, ou ils leur envoyaient des mets. L'envoi des mets est encore pratiqué parmi les Juifs pieux de nos jours.

[3] Usage tombé en désuétude chez les Juifs et qui s'est répandu ailleurs.

[4] Lévitique.

et soutint le contraire. Quand R. José mourut, ses disciples s'occupèrent du service funéraire, mangèrent de la viande et burent du vin. R. Mané leur en fit des reproches, en disant qu'ils avaient manqué à l'une de ces deux règles : Si vous vous comptez parmi les hommes en deuil, vous ne deviez pas manger de la viande ni boire du vin (pendant que le mort était présent); mais, si vous n'êtes pas considérés comme proches parents du défunt, pourquoi vous êtes-vous profanés? Donc vous avez eu tort.

Lorsqu'un *cohen* se trouve dans la synagogue en s'occupant de l'étude de la Loi et qu'on y apporte un mort, doit-il s'interrompre et quitter la synagogue ou non ? Le fait suivant sert de réponse : On apporta une fois un mort (dans la synagogue) pendant que R. José s'y trouvait à étudier la Loi, et il ne fit pas d'observation aux *cohanîm*, ni à ceux qui sortaient, ni à ceux qui restaient. R. Néhémia, fils de R. 'Hiia, fils d'Abba, a raconté que son père (qui était *cohen*) ne passa jamais, pour aller aux salles d'étude, par les passages de *kissrine* où les morts étaient enterrés (il faisait un détour). R. 'Ami, R. Hiski, R. Cohen et R. Jacob, fils d'A'hé, se promenaient dans les rues de Siphora et ils arrivèrent dans un cimetière ; alors R. Cohen se détourna. A l'autre côté du passage, il revint les rejoindre et leur demanda : Sur quoi avez-vous étudié pendant mon absence? — R. 'Hiski défendit au R. Jacob de le lui dire ; on en ignore le motif: ou parce que R. 'Hiski était fâché de son absence (vu que R. Cohen devait savoir qu'on ne doit pas s'interrompre au risque de se profaner pendant que l'on s'occupe de la *thora*), ou parce qu'il avait fait une promenade.

Nous avons enseigné qu'il est permis à un *cohen* de se rendre à l'étranger (hors de la Palestine) pour y juger une affaire pécuniaire ou criminelle, pour constater la nouvelle lune, pour l'établissement de l'année bissextile, pour réclamer seulement (par voie de justice) un champ à un non-israélite, pour protester contre un propriétaire illégitime, pour étudier la Loi ou pour épouser une femme. R. Yéhouda ajoute : S'il y a un maître (en Palestine), il ne doit pas franchir la frontière. R. José soutient le contraire : il peut s'y rendre, même quand il y a un maître en Palestine (pour ses études), car, ajoute-t-il, il faut pouvoir choisir son maître. Ce même Rabbi raconte ensuite (pour appuyer sa sentence) que Joseph Cohen suivit son maître à Sidon (hors de la Palestine), et cependant il n'est permis à un cohen d'aller à l'étranger que pour y chercher la femme qui lui est déjà promise.

Au moment de la bénédiction sacerdotale dans la synagogue, faut-il, quand on y apporte un mort, que les *cohanîm* qui font cette bénédiction sortent (du temple) ou non? — Magbila, le frère de R. Abba, fils de Cohen, soutenait devant R. José, au nom de R. A'ha, qu'ils ne doivent pas quitter leur place en présence du mort ; R. A'ha, en entendant cela, nia avoir émis cette opinion, et il ajouta : Magbila a pu se méprendre sur le sens de mes paroles,

que j'ai répétées d'après R. Yéhouda, fils de Pazzi, qui enseigna, au nom de R. Éléazar, qu'un *cohen* qui, se trouvant dans la synagogue au moment où l'on fait la bénédiction sacerdotale, n'y prend pas part, manque à un commandement positif (que le *cohen* doit pratiquer). Magbila a donc pu croire qu'un tel commandement peut être subordonné à un commandement négatif[1]. Mais (je crois) que même cet avis, Magbila n'a pu l'entendre de moi ; amenez-le-moi donc, je veux lui infliger la punition des *malkoth* (coups de lanière pour son mensonge).

Dans la synagogue (appelée) *madotha* de la ville de *Kissrie*, justement au moment où l'on faisait la bénédiction sacerdotale et où se trouvait exposé un mort, les *cohanîm* qui s'occupaient des études de la *thora* n'avaient point demandé à (leur maître) R. Abouha s'ils devaient se joindre aux *cohanîm* pour faire la bénédiction (et ils continuaient leurs études). Et quand l'heure du repas fut arrivée, ils lui en firent l'observation et demandèrent à sortir (à cause de la présence du mort). R. Abouha répondit alors : Vous ne m'avez point consulté pour l'abstention de la bénédiction (qui est un commandement positif), et vous me consultez pour savoir si vous devez prendre votre repas (ce qui est légitimement permis)? — En entendant cela, les *cohanîm* s'empressèrent de sortir.

R. Yanaï rapporte qu'un *cohen* peut aller voir (même dans un endroit profane) une personne royale. Quand Dioclétien vint à Tyr, on vit R. 'Hiia, fils d'Abba (qui était *cohen*), traverser le cimetière pour aller au-devant de ce monarque. R. 'Hiski et R. Jérémie disaient, au nom de R. Yo'hanan, que c'est presque un honneur religieux de contempler les grands personnages du royaume, afin que nous puissions distinguer des princes israélites de la race de David.

Un *cohen* peut-il se profaner (aller à l'enterrement) d'un *nassi* (patriarche)? — Certes, quand R. Yéhouda le nassi mourut, R. Yanaï fit proclamer que, en l'honneur du nassi, les lois du sacerdoce étaient suspendues ce jour-là. Quand R. Yéhouda le nassi, le petit-fils de R. Yéhouda le patriarche, eut expiré, R. Hiia, fils d'Abba, fit entrer R. Zéïra (qui était *cohen*) dans la synagogue appelée *Gouffna*, de la ville de Siphoré (où se trouvait exposé le mort). Le jour où Noaroée, la sœur de R. Yéhouda le nassi, mourut, R. 'Hanina envoya chercher R. Mané (pour assister à la cérémonie funèbre); mais, au lieu de venir, R. Mané répondit : Puisque, quand le nassi est vivant (et se trouve dans un endroit profane), le *cohen* ne doit pas y aller (pour lui rendre hon-

[1] Faire la bénédiction sacerdotale est un commandement *positif*, puisque Dieu a ordonné à Aaron et à ses fils de la faire; et ne pas se profaner auprès d'un mort est un commandement *négatif*.

neur), bien plus, quand il est mort (et surtout à la mort de sa sœur), n'a-t-il pas besoin d'aller se profaner. A quoi R. Nazzi répondit : Ce dernier cas est exceptionnel, et pour cela, on doit accomplir un devoir religieux auquel tout israélite est obligé, en l'honneur de son frère. Un *cohen* peut-il se profaner pour l'honneur de son père ou celui de sa mère (et sortir pour les voir des limites de la Palestine)? R. Yessé aussi, à la nouvelle de l'arrivée de sa mère à Bozzéra, demanda à R. Yo'hanan s'il pouvait y aller. Celui-ci répondit : S'il y a danger (pour sa mère, et que sa présence puisse l'en tirer), il ne faut pas hésiter; mais s'il ne s'agit que d'honneur envers les parents, la décision peut être douteuse. Mais, comme R. Yessé insistait, l'autre lui dit : Puisque tu es décidé à partir, va et reviens en paix. — R. Samuel bar-Isaac l'entendit et crut que cette décision n'était pas sincère. R. Éléazar ajouta alors : On n'a pas besoin d'une autorisation plus formelle (que celle de R. Yo'hanan).

Un *cohen* peut-il se rendre impur (en rejoignant un convoi funèbre) en l'honneur de la communauté? Oui, quand on est arrivé en présence de deux routes, l'une longue mais pure, l'autre courte mais impure (où des morts sont enterrés); si le public suit la plus longue, le *cohen* ne doit pas les détromper et la suivre aussi; mais, si le public suit le chemin court, le *cohen* ne doit pas s'en écarter, puisqu'il doit agir pour l'honneur du public. — Cette règle n'est appliquée qu'aux cas considérés comme impurs, d'après les docteurs; mais, dans tous ceux qui sont défendus par la *thora* (Pentateuque), il faut s'en rapporter à la décision de R. Zéïra, qui dit : Le respect dû au public est tel qu'il l'emporte pour un moment sur un commandement négatif.

R. Jonas et R. José Galilé, au nom de R. José, fils de 'Hanina, rapportent qu'on ne doit pas discuter sur la *thora* (la Loi) en présence d'un mort. Cependant nous trouvons qu'en présence du corps de R. Samuel, fils de Zadoc, R. Yo'hanan demanda à R. Yané son opinion sur cette question : Peut-on réserver les revenus réalisés d'un holocauste pour les dépenses de réparations du temple? Et R. Yané en a donné la solution (ce qui prouve qu'on peut discuter sur la Loi, en présence d'un mort). Mais on suppose que cette conversation (entre les deux rabbins) avait eu lieu à une certaine distance du mort, ou après la cérémonie funèbre. Nous trouvons aussi que R. Jérémie posa à R. Zéïra plusieurs questions à résoudre, en présence du corps mort de R. Samuel, fils d'Isaac, avant que la cérémonie fût achevée (ce qui prouve encore qu'il est permis de discuter la Loi devant le mort). Mais on réplique que cela s'est passé loin du mort (à l'écart), et non pas auprès de lui.

On a enseigné que les porteurs du corps mort (du cercueil) doivent se tenir déchaussés (pendant le trajet), car il peut arriver que la chaussure de

l'un d'eux se déchire, et il serait interrompu dans l'exercice de ce devoir religieux.

Au milieu d'une conversation, R. Zéïra s'affaissa et on s'aperçut qu'il était évanoui. Et quand il fut revenu à lui, on lui demanda la cause de sa faiblesse; il répondit : Cela m'est arrivé à la suite de notre entretien sur le passage (de l'Ecclésiaste, VII, 2) : *Et que lui qui est vivant prenne cela* (la mort) *à cœur.*

2. Après l'enterrement et au retour, on doit faire la récitation du *schema'*, si on a le temps de le commencer et de le finir avant d'arriver au cercle (qu'on fait autour des gens en deuil pour les consoler) ; sinon, il vaut mieux ne pas la commencer. Ceux qui se tiennent à l'intérieur du cercle en sont dispensés, mais non ceux qui sont à l'extérieur (et qui ne voient pas les gens en deuil).

Nous enseignons : il ne faut emporter le mort qu'une heure avant ou une heure après le temps (prescrit) pour la récitation du *schema'*, afin de pouvoir la faire et prier (avec le public). — Cependant nous lisons (dans la Mischnâ ci-dessus) qu'après l'enterrement et au retour on doit réciter le *schema'*, si on a le temps de le commencer et de le finir avant d'arriver au cercle. Donc, ce que nous venons d'ajouter, qu'on laisse une heure avant ou après (l'enterrement), n'est-ce pas superflu? Non, cette latitude est réservée à ceux qui peuvent se tromper ou manquer (involontairement) l'heure indiquée (pour les prières).

Nous enseignons que les gens en deuil et les assistants (à la cérémonie funèbre), s'ils ne peuvent finir la cérémonie à temps, doivent l'interrompre pour réciter le *schema'* (seulement) et non pour faire la prière (celle-ci étant plus longue). Mais il est arrivé déjà que nos docteurs avaient interrompu la cérémonie (funèbre) pour réciter le *schema'*, ainsi que pour faire la prière. Nous lisons dans la *Mischnâ* qu'on peut commencer le *schema'* (avant d'arriver au cercle) si on peut le finir (sinon, il ne faut pas le commencer) : si nous soutenons qu'il faut interrompre la cérémonie pour réciter le *schema'*, ne va-t-il pas sans dire qu'on peut en commencer la récitation avant d'arriver au cercle? C'est qu'ici il s'agit du premier jour (de deuil), tandis qu'ailleurs il est question du second jour.

R. Samuel, fils d'Abdouma, dit : Si celui qui entre dans la synagogue (à l'heure de l'office) croit pouvoir finir sa prière avant que le *'hazan* (l'officiant) commence à répéter (l'*'amida*), afin de dire *Amen*, il peut la commencer et finir. L'un (des docteurs) soutenait qu'ici il s'agit d'avoir assez de temps pour dire *Amen* après la troisième section de l'*'amida*; selon l'autre, c'est dans le

cas où l'on croit pouvoir finir sa prière avant que le *'hazan* ait terminé la seizième section, afin de dire l'*amen*. — R. Pin'hass rapporte que ces deux (docteurs) ne sont point en désaccord, car le premier parle des prières de samedi, et le second de celles de tous les jours (de la semaine).

Nous enseignons que R. Yéhouda a dit : S'il y a un seul cercle, tous ceux qui s'y trouvent doivent prier, si c'est pour l'honneur des gens en deuil (qu'ils sont venus); mais les parents (qui prennent part au deuil) en sont dispensés. Ceux (des assistants) qui sont arrivés au lieu (où l'on fait la cérémonie de deuil) et qui sont tournés vers les affligés (qu'ils voient de près) sont dispensés de réciter le *schema'*, et les autres (qui ne voient pas les affligés) y sont obligés. C'est d'après la décision postérieure (d'après le texte de la Mischnâ qui dit) que ceux qui se tiennent à l'intérieur du cercle sont dispensés de réciter le *schema'*, mais non ceux qui sont à l'extérieur. Et ce que nous venons d'apprendre de l'obligation de le réciter pour ceux qui sont venus seulement pour l'honneur des gens, et de la dispense de le réciter pour ceux qui viennent consoler les affligés, est une sentence antérieure.

Nous avons appris[1] que lorsque le grand prêtre avait consolé les gens en deuil, le *ségan* (l'adjoint) les plaçait entre lui (le grand prêtre) et les assistants : ceux-ci alors passaient (l'un après l'autre, pour consoler les gens en deuil). R. 'Hanina rapporte qu'anciennement les assistants restaient (sur place) et les gens en deuil passaient devant eux. Mais comme, dans la ville de Siphorée, il a surgi des querelles (entre les assistants), R. José ben-'Halaphta décida que les gens en deuil resteraient et que les assistants passeraient (l'un après l'autre) pour les consoler. — R. Simon de Thossephta rapporte qu'on a rétabli de nouveau l'ancien usage.

3. Les femmes, les esclaves et les enfants sont dispensés de réciter le *schema'* et de mettre les *théphilins;* mais ils sont obligés de faire la prière et la bénédiction du repas et d'observer la loi de la *mézouza*[2].

La dispense des femmes (de la récitation du *schema'* et de la mise des *théphilins*) est basée sur le verset suivant : *Vous enseignerez mes commandements à vos fils* (seulement) *et non à vos filles.* — Et pourquoi la même dispense existe-t-elle pour les esclaves? — Parce qu'il est écrit : *Écoute, Israël, l'Éternel est notre Dieu; il est* UN. — Ce qui veut dire que nous n'avons pas d'autre supérieur que

[1] Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 18.

[2] *Mézouza :* le parchemin qui contient les versets 4-9 du ch. VI et les versets 12-20 du ch. XI du Deutéronome et qu'on attache aux poteaux des portes, comme il est ordonné par ces mêmes versets.

Dieu, tandis que l'esclave est soumis à son maître. Et pourquoi les enfants en sont-ils dispensés? — C'est qu'il est écrit : *Afin que la loi divine soit dans ta bouche*, c'est-à-dire que tu sois assidu à l'étude de cette loi (et l'enfant ne l'est pas); mais ils sont tous (la femme, l'esclave et l'enfant) obligés de dire la prière (*'amida*), parce que chacun doit s'efforcer d'attirer sur soi la miséricorde divine. — Quant à l'observation de la *mézouza*, il est écrit : *Vous écrirez sur les portes de vos demeures* (la Loi). — Tous sont obligés de faire la bénédiction du repas, parce qu'il est écrit encore : *Vous mangerez, vous vous rassasierez et vous en rendrez grâces au Seigneur votre Dieu.*

On nous apprend [1] que tous les commandements positifs pour l'accomplissement desquels le temps est fixé sont seulement obligatoires pour les hommes et que les femmes en sont dispensées; mais les commandements pour l'accomplissement desquels le temps n'est pas précisé (c'est-à-dire qu'on peut accomplir à toute heure) sont obligatoires pour les hommes et les femmes. Quels sont les commandements pour lesquels le temps est précisé? Ce sont : la *soukka* (les tabernacles), le *schoffar* (les trompettes de *Rasch-haschana*) et les *théphilines* (les phylactères). Et quels sont ceux pour lesquels le temps n'est pas fixé? — Ce sont : la restitution des choses trouvées à leurs propriétaires; la prise des petits oiseaux en renvoyant leur mère dans son nid [2]; l'érection d'une galerie sur le toit (pour la sûreté des habitants) et le précepte des *tzitzithes* [3].

R. Simon dispense les femmes des *tzitzithes*, parce que, pour accomplir ce commandement, le temps est précisé, puisque tout vêtement destiné à l'usage de nuit n'a pas besoin d'avoir de *tzitzithes*. R. Lina expliquant le sens des docteurs (qui comptent les *tzitzithes* parmi les commandements pour l'accomplissement desquels le temps n'est pas précisé) dit : le vêtement du jour qu'on emploie aussi la nuit doit avoir des *tzitzithes*.

Nous enseignons que, pour tout commandement positif accompli par l'homme, il peut le faire (au temps prescrit) pour son prochain, excepté la bénédiction du repas. — Nous avons appris que, pour le devoir (religieux) auquel on n'est pas obligé, on ne peut pas en dispenser les autres qui y sont obligés (en les remplaçant). Mais (quant aux devoirs auxquels on est obligé), même après les avoir accomplis, on peut en remplir pour les autres et les en dispenser. — R. Laiia ajoute que, dans ce cas, la bénédiction du repas est exceptée (on ne peut pas la faire pour les autres), car il est écrit : *Tu mangeras, tu te rassasieras et tu béniras l'Éternel, ton Dieu.* Ce qui veut dire que chacun doit faire la bénédiction après son repas. — R. José et R. Yéhouda ben-Pazzi

[1] Babli, tr. *Kiddouschin*, fol. 29.

[2] Voir plus loin, ch. v, § 3.

[3] Les *tzitzithes* : franges aux coins des vêtements. «En voyant ces franges, est-il «dit, vous vous souviendrez des comman-«dements de l'Éternel et vous les obser-«verez.» (Nombres, v, 39.)

y comprennent le *schema'* et les prières que chacun doit faire par soi-même pour attirer la miséricorde divine.

Quelle différence y a-t-il entre *soukka* et *loulabe?* — C'est-à-dire : pourquoi faut-il faire la bénédiction de la *soukka* le soir (qui précède) le premier jour des tabernacles (une fois seulement), tandis que, pour le *loulabe*, il faut la faire tous les sept jours (tous les matins de la fête des tabernacles) ? — R. José et R. A'ha faisaient dans une assemblée la même question, et voici quelle fut la réponse : parce que le devoir est de rester dans les *soukkoths* (tabernacles) tous les sept jours (de la fête), y compris les nuits, tandis que le *loulabe* n'est obligatoire que pendant le jour (chaque jour à part). — R. Jacob Déromi objecte alors : L'étude de la Loi est aussi obligatoire la nuit comme le jour (et cependant il faut faire la bénédiction chaque fois qu'on s'y met). L'homme, répondit-il, peut s'abstenir de manger, pendant la fête, des choses qui n'exigent pas de bénédiction, comme, par exemple, des fruits qu'on peut manger hors des tabernacles (et dans ce cas on n'a pas besoin d'y passer son temps, ni de faire la bénédiction tous les jours), tandis que le *loulabe* est un commandement positif (pour chacun des sept jours de la fête). — Quant à la bénédiction à faire en se mettant à l'étude de la Loi, elle a lieu parce qu'il est écrit : *tu l'apprendras jour et nuit* (Psaume 1, 2).

Nous enseignons que le mari peut se faire réciter la bénédiction (du repas) par sa femme, par son domestique ou par son enfant. — Est-ce que R. A'ha n'a pas dit chez R. Néaraï, au nom de R. José, que, s'il est permis à l'enfant de réciter la bénédiction (du repas) à son père, c'est pour l'habituer à accomplir ce devoir? Au contraire, puisque l'enfant n'est pas obligé de pratiquer les commandements (comme nous l'avons dit plus haut), peut-il en dispenser son père ? C'est qu'il ne s'agit point ici de dispense ; seulement, l'enfant fait la bénédiction, et le père (s'il est ignorant) la répète (mot à mot), comme nous l'avons appris dans ce qui concerne la fête des tabernacles. On dit là que si l'esclave, la femme ou l'enfant récitent le *hallél* (divers chapitres des Psaumes) pour en dispenser les autres, ceux-ci doivent aussi le répéter (mot à mot). Cependant les docteurs le blâmaient (le père ignorant qui se fait réciter la bénédiction par son fils). Il convient peu, disent-ils, qu'un homme de vingt ans doive répéter ce que récite un enfant de dix ans.

4. L'homme impur (*baal-kéri*) ne fait qu'une récitation mentale, sans l'accompagner des bénédictions antérieures et postérieures. Il pense de même à la bénédiction qui suit le repas et non à celle qui le précède. Selon R. Yéhouda, il récite (par la pensée) les bénédictions qui précèdent et celles qui suivent.

On fait la récitation mentale dans un endroit où l'on n'a pas d'eau (pour se laver). Selon R. Méir, le *baal-kéri* (l'impur) qui n'a pas d'eau pour prendre la *thébila* (bain de purification) doit lire le *schema'* sans que ses propres oreilles l'entendent, mais il ne fait pas les bénédictions qui précèdent ni celles qui suivent (le *schema'*). Les docteurs lui permettent cependant de réciter le *schema'* à haute voix et de faire les bénédictions postérieures et antérieures.

Nous enseignons : Le *baal-kéri* qui est malade et sur qui on a versé neuf mesures (קבין) d'eau, et un autre (*baal-kéri* qui n'est pas malade) sur qui on a versé trois petites mesures (לוגין) d'eau, deviennent purs pour eux-mêmes (ils peuvent alors s'occuper des devoirs religieux), mais non pour pouvoir en remplacer d'autres (dans leurs obligations religieuses); ils ne le peuvent qu'après s'être plongés dans quarante mesures (סאה) d'eau [1]. R. Yéhouda est de cet avis.

D'après R. Jacob bar-A'ha, qui le soutenait au nom de R. José, et celui-ci au nom de R. Yéhoschoua ben-Levi, l'on ne devient *baal-kéri* (impur) qu'après avoir connu une femme. R. 'Houna dit que celui-là même est *baal-kéri* à qui le *kéri* (pollution) est arrivé en rêve; mais, selon R. Jonas et R. José, on devient *baal-kéri* (même sans rêver) dès qu'on s'en aperçoit (quel qu'en soit le motif).

Nous avons appris [2] qu'au jour du *kippour* (d'expiation), il est défendu de manger, de boire, de se laver (prendre un bain), de se parfumer, de mettre sa chaussure et de s'*approcher* de sa femme. A ce sujet nous avons encore appris (dans une *baraïthé*) que les *baal-kéri* (en s'apercevant du *kéri*, au jour du kippour) peuvent se plonger dans l'eau (pour se purifier), mais secrètement, ce qui n'est pas contraire à la sentence de R. Yéhouda ben-Levi, selon lequel on ne devient *baal-kéri* qu'après avoir connu une femme, car ce *baal-kéri* a pu connaître sa femme la veille du kippour et oublier de prendre son bain après. On a vu R. José ben 'Halaphta se plonger dans l'eau au jour du kippour. Pouvons-nous supposer ici que ce saint homme ait pu oublier de prendre son bain la veille, après avoir connu sa femme? C'est que, dit R. Jacob bar-Abbon, on n'avait institué la *thébila* (bain de purification) que pour distinguer l'homme du coq (cette bête qui s'approche et s'éloigne de ses poules, mange et s'en approche de nouveau). (Donc la *thébila* n'est point obligatoire pour les *baals-kéri*) et R. José ben-'Halaphta pouvait bien la négliger la veille du kippour. R. 'Hanina passant un matin, avant le jour, devant les portes de Moussi (où étaient les bains de Tibériade), y rencontra quelques-uns de ses disciples qu'il gronda, en disant qu'ils n'avaient pas besoin de perdre leur temps d'étude pour aller au bain avant le jour (pour se purifier), puisqu'ils pouvaient prendre

[1] La thébila (bain de purification) doit contenir au moins quarante mesures (סאה) d'eau pure (courante). — [2] Babli, tr. *Yôma*, fol. 74.

leur *thébila* le matin. Cela prouve que la *thébila* n'est pas imposée aux *baal-kéri* (même pour étudier la thora).

R. A^cha, au nom de R. Tan^chan, se trouvant chez R. Yé^chiia, raconta qu'au temps de R. Yéhoschoua ben-Lévi, on voulut dispenser les hommes et les femmes de la *thébila* (après l'acte charnel), parce qu'il était arrivé, en Galilée, que plusieurs femmes se refroidirent (en prenant ce bain) et devinrent stériles. Mais R. Yéhoschoua s'y opposa en disant : « Vous voulez abolir une chose qui garde Israël du péché? » Comment la *thébila* nous empêche-t-elle de pécher? En voici un exemple : Il est arrivé qu'un surveillant de jardin était prêt à commettre un péché avec une femme mariée; mais ils voulaient d'abord s'assurer de pouvoir se purifier immédiatement après; pendant ce temps, des étrangers arrivèrent et ils furent empêchés de commettre le péché. Un autre, ayant voulu séduire une esclave du Rabba, reçut d'elle cette réponse et ce refus : « Je ne puis prendre la thébila que quand ma maîtresse en prend. — Toi (esclave) tu n'es considérée que comme une bête, lui dit le séducteur; donc tu n'as pas besoin de thébila. — As-tu oublié (répondit celle-ci), qu'il est écrit : que celui qui pèche avec une bête doit être mis à mort (lapidé)? » (Et ils ne péchèrent point.)

D'après R. Yé'hiia bar-Va, la *thébila* n'avait été introduite que dans l'intérêt de l'étude de la Loi : comme il n'y a pas de limites dans la connaissance de l'homme avec sa femme, cette connaissance a lieu trop souvent et on y perd trop de temps précieux pour l'étude[1].

Le *baal-kéri* (impur) ne doit assister à l'étude de la Loi (qu'après avoir pris la *thébila*). R. Yéouda bar-Titous et R. A'ha rapportent, au nom de R. Éliazare, que cette défense est basée sur ce verset : *Vous serez prêts le troisième jour et vous n'approcherez pas de la femme* (Exode, XIX, 15).

Nous enseignons : Tout homme ou femme qui souffre de la gonorrhée ainsi que la femme dans son impureté menstruelle et l'accouchée, peuvent s'occuper de la lecture de la *thora* (la Loi), étudier le *midrasch* (exégèse) la *hala^cha* (partie légale du Talmud) et l'*agada* (partie éthique), tandis qu'au *baal-kéri* tout cela est défendu. Selon R. Abba bar-A^cha, au nom de Rabba, ils (*les baalé-kéri*) peuvent étudier la *hala^cha* et non pas l'*agada*, et, selon R. José. ils peuvent étudier la *hala^cha* qu'ils connaissent, mais non pas approfondir la *mischnâ*. Et d'après une autre explication de la sentence de R. José, ils peuvent tout étudier, mais ils ne doivent pas prononcer les noms sacrés de Dieu.

R. Séra (qui était *baal-kéri*) demanda à R. José s'il voulait étudier avec lui et avec R. Boun la *hala^cha*, où ils étaient versés, et il reçut de lui une réponse affirmative. R. Hiia bar-Abba (qui était *baal-kéri* également) a étudié avec son

[1] On peut y ajouter un autre motif : l'eau froide de *thébila* (bains froids) calme l'ardeur du sang. Cela est connu généralement.

fils R. Jérémie la *hala'ha* (dans la nuit même où il devint impur). Et au matin, il envoya son fils au travail, afin de le laisser libre pour prendre sa *thébila*. (Tout ceci prouve que le *baal-kéri* ne doit pas interrompre ses études pour prendre la *thébila*). Un docteur qui arriva à la ville de Netzibine, au moment de la lecture de la *thora*, s'arrêta à l'endroit des noms sacrés (qu'il n'osa pas prononcer). R. Yéhouda ben-Béthéra lui dit alors : «Continuez et éclairez-nous par vos paroles, car l'étude de la *thora* n'est point susceptible d'impureté.» Selon R. Jacob bar-A'ha, il faut suivre les principes adoptés par R. Éléï pour la question de la toison des brebis; ceux de R. Yaschiia, pour *kélaïm* (semences mélangées) et ceux de R. Yéhouda ben-Béthéra pour la question d'impureté. Le premier soutenait que le commandement concernant la toison des brebis n'est applicable qu'en Palestine; le deuxième, que la défense de la semence mélangée n'est enfreinte que si l'on sème ensemble d'un coup des grains de blé, d'orge et les pepins des raisins; le troisième, que l'étude de la *thora* n'est point susceptible d'impureté, c'est-à-dire que le *baal-kéri* n'a pas besoin de prendre un bain (*thébila*) pour se mettre à l'étude de la Loi. R. José ben-'Halaphta voyageait pendant une nuit obscure; étant arrivé à un endroit où il y avait un étang, il vit que son compagnon de voyage voulait s'y plonger. R. José s'y opposa. «Mais, dit l'autre, je veux me purifier après les relations que j'ai eues avec une femme mariée, qui de plus avait ses menstrues.» R. José lui défendit, malgré cela, de s'exposer au danger. Mais l'autre ne voulait point l'écouter et allait se plonger dans l'eau. Alors, R. José lui cria : Va et ne reviens plus (puisque tu me désobéis). C'est ce qui advint : l'imprudent se noya.

R. José ben-José se trouvant un jour sur un navire et apercevant un homme qui s'attachait à une corde pour se plonger dans la mer: «Ne t'expose pas au danger, lui dit-il. Mais j'ai faim, j'ai besoin de manger [1]. Tu peux prendre ta nourriture sans te purifier.» Arrivé à terre, le rabbi lui dit «: Ici tu dois (suivre ton scrupule) prendre la *thébila* avant tes repas; je ne te l'avais défendu que sur mer, où il y avait du danger.»

R. Yanaï dit: Les uns prétendent que le bain peut se composer d'eau stagnante; d'autres exigent qu'il soit formé d'eau courante. Celui qui veut être scrupuleux (en employant cette dernière) verra ses jours se prolonger.

5. Si quelqu'un, occupé à réciter la prière, se souvient qu'il est impur (*baal-kéri*), il ne devra pas s'interrompre, mais abréger (chaque section). S'il est descendu pour prendre un bain et qu'il ait encore

[1] Les Esséniens se purifiaient par l'eau avant de prendre leur nourriture.

le temps de monter et de se couvrir pour faire la récitation avant que le soleil brille, il devra le faire; sinon, il se baissera pour être couvert par l'eau et fera ainsi la récitation. Il ne devra pas se couvrir d'eau sale ou stagnante, ou ayant déjà servi, à moins d'y avoir ajouté une grande quantité d'eau (pure). De ces eaux et des immondices il faut s'éloigner de quatre coudées, pour prier.

L'avis de la *mischnâ* (qu'un *baal-kéri* ne doit pas s'interrompre dans la récitation des prières) ne s'applique qu'à la récitation en public; mais, s'il prie tout seul et se rappelle qu'il est impur, il doit s'interrompre pour prendre le bain. Et même, selon R. Yéhouda, s'il prie seul et qu'il n'ait pas d'eau pour se purifier, il ne doit pas suspendre la récitation; mais, s'il a de l'eau, il reste et se purifie (pour continuer la prière). R. Meyer, cependant, soutenait le contraire (plus haut).

R. Ami dit : Si un malade a connu sa femme, il doit prendre la *thébila* même en prévoyant le danger qu'il y a pour sa santé. Mais, s'il est devenu impur sans le vouloir (par pollution), il en est dispensé. R. 'Hagui, au nom de R. Abba bar-Zabdi, rapporte que dans ces deux cas il ne faut pas exiger qu'il prenne la *thébila*, afin de ne pas l'exposer au danger. Celui qui se provoque lui-même au *kéri*, s'il est malade, doit prendre un bain de neuf mesures ordinaires d'eau, pour se purifier; si c'est un homme bien portant, il en prendra un de quarante grandes mesures. Si le malade devient impur involontairement, il est dispensé de la *thébila*, tandis que le dernier, dans le même cas, doit se purifier dans une (*thébila*) de neuf mesures.

R. Zabdi, fils de R. Jacob bar-Zabdi, au nom de R. Jonas, dit : Dans une ville éloignée de l'eau courante (d'un fleuve ou étang), le *baal-kéri* peut réciter le *schema'* avant de se purifier (afin de ne pas manquer l'heure du matin prescrite pour le schema'), mais il doit faire les prières après avoir pris la *thébila*. L'homme délicat (faible) n'est pas obligé de se lever au point du jour (même si l'eau est près de la ville), pour prendre son bain (en cas d'impureté).

L'avis de la *mischnâ*, qu'un *baal-kéri* peut réciter le *schema'* en se trouvant au bain et en s'y couvrant (dans l'eau), s'applique seulement au cas où cette eau est trouble; mais si elle est pure, il ne doit pas réciter (car alors par en bas il voit ses parties honteuses); mais, s'il peut troubler l'eau en l'agitant avec ses pieds, il doit le faire et réciter le *schema'*.

Nous enseignons que, pour réciter le *schema'*, il faut s'éloigner de quatre aunes (אמות) des excréments humains et de la fiente de chien, (surtout) au moment où on les emploie pour apprêter les peaux (dans la tannerie).

Selon les Rabbis Jérémie, Zéri, Abina, Ama, Schamaï, Mana, Aboua, José ben-'Hanina, Samuel ben-Isaac, 'Hiia bar-Abba, José bar-Abbina et 'Hona, pour réciter le *schema'* et pour faire les prières, il faut s'éloigner de quatre aunes (אמות) de toutes eaux sales et fétides, d'un cadavre qui sent mauvais, d'excréments humains, d'immondices et d'urine, même de ceux des enfants qui mangent déjà un peu de pain (de la grandeur d'un demi-œuf, en une fois); de toutes fientes de bêtes, d'animaux et de celles même des volailles; enfin de toutes choses qui sont sales et infectes.

On demande à R. Aboua : Pourquoi faut-il s'éloigner des excréments et de l'urine d'un enfant (qui ne sentent pas)? C'est qu'il est écrit : *l'imagination du cœur des hommes est mauvaise dès leur enfance.* (Genèse, VIII, 21). Yadan ajoute que le mot *dès leur jeunesse* signifie : du jour de la naissance.

Nous trouvons que R. Laiia et ses compagnons, assis un soir devant un hôtel, sentirent une mauvaise odeur (sans savoir d'où cela venait); ils se demandèrent s'ils pouvaient parler (en cet endroit) de la Loi. R. Laiia répondit : S'il faisait jour, nous pourrions voir les immondices puantes (puisque nous les sentons, et elles doivent se trouver tout près de nous); donc nous devons nous abstenir (de parler de la *thora*) ou nous éloigner de quatre aunes.

Les Rabbis Zachaï, Simon ben-Gamaliel, Simon ben-Éliazare, Jacob ben-A'ha, Yé'hiia bar-Va et 'Hanina dirent que si dans une chambre de quatre aunes carrées (ou plus grande) il se trouve un urinoir, il faut y verser un quart de mesure d'eau (au moins), le couvrir et le cacher, pour pouvoir faire les prières obligatoires. Sur une petite quantité d'immondices, il suffit, selon R. Benjamin bar-Yaphéth, au nom de R. Yo'hanan, de jeter de l'eau. R. Jacob bar-Zabdi cracha sur une petite quantité d'ordures (croyant que cela suffirait pour les couvrir); R. Zéra lui reprochait cette insuffisance.

Il ne faut pas placer la caisse remplie de livres sous les pieds du lit (*nuptial*), mais sous la tête du lit. R. Abbin, au nom de Rabba-Ouna, ajoute : il faut que le lit soit élevé (au-dessus de la terre) de dix palmes au moins et que les cordes (du lit) ne touchent pas la caisse. R. José, remplaçant R. Samuel, fils de R. Isaac, approuva cette décision de Rabba-Ouna.

Il ne faut pas s'approcher de sa femme, dans la chambre où se trouve un *séphér-thora* (rouleau de la Loi), à moins qu'il ne soit placé dans un placard de dix palmes (plus haut que le lit), ou enveloppé dans un linge, selon R. Jérémie au nom de R. Aboua. R. Yéhoschoua ben-Lévi a mis (dans ce cas) un rideau devant la *thora*.

Il n'est pas permis de s'asseoir sur le banc où est placée la *thora*. Il est arrivé à R. Éléazar de s'apercevoir qu'il était assis sur un banc où se trouvait un *séphér-thora*, il se troubla et se leva en tremblant, comme quelqu'un qui aperçoit à côté de lui un serpent. Si le *séphér-thora* se trouve sur un autre

objet (comme sur une planche) posé sur le banc, on peut s'y asseoir. Quelle grosseur doit avoir cet objet (cette planche)? R. Abba, au nom de R. Houna, répond qu'il faut qu'elle (la planche) soit grosse comme le poing. R. Jérémie, au nom de R. Zéra, dit qu'il suffit que le *séphér-thora* soit placé au-dessus du siége (d'une hauteur ou épaisseur quelconque).

Monté sur un âne (ou un cheval) et ayant avec soi un bissac rempli de livres ou d'os de cadavre, il faut l'attacher derrière soi (c'est-à-dire qu'il ne faut pas s'asseoir dessus).

Les *théphilines* doivent être placées au-dessus du lit, du côté où repose la tête, et non pas aux pieds. R. Samuel, R. Abba et R. Éliazare disent, au nom de R. ʿHanina, que Rabbi accrochait ainsi ses théphilines. Selon R. ʿHiski, au nom de R. Aboua, il ne faut pas les accrocher, comme les *diklarès* (les vendeurs de chaînes) accrochent leur marchandise (sans attention) : on accroche les *théphilines* par les boîtes, en laissant pendre les courroies.

R. ʿHalaphta apprend qu'il faut se retenir de bailler et de hoqueter pendant les prières. R. ʿHanina raconte avoir vu Rabbi qui, en faisant ses prières, mettait la main sur sa bouche s'il baillait ou éternuait, et ne crachait jamais (pendant les prières.) Selon R. Yoʿhanan, on peut cracher, afin de ne pas avoir la bouche embarrassée pour faire les prières; mais il faut cracher à l'écart et du côté gauche et non pas du côté droit (celui-ci étant plus estimé), parce qu'il est écrit : *Il en tombera mille à ton côté* (gauche) *et dix mille à ta droite* (Psaume XCI, 7). R. Yéhoschoua ben-Lévi disait : Celui qui crache dans la synagogue (pendant la prière) se fait honte à lui-même. R. Jonas cependant y crachait, mais il le couvrait du pied.

Selon R. Abba, il ne faut cracher (pendant les prières) qu'après avoir fait quatre aunes de chemin. Selon R. José bar-Abbin, après avoir uriné ou craché, il faut faire également un chemin de quatre aunes (avant de reprendre). R. Jacob bar-Aʿha ajoute qu'il ne s'agit pas de faire le chemin de quatre aunes, mais seulement d'attendre un temps à peu près égal à ce parcours. R. Amma, d'accord avec ce dernier, l'explique ainsi : Si l'on était obligé de faire un chemin de quatre aunes, il se pourrait qu'en parcourant cet espace on arrivât à un endroit plus sale encore.

R. Abba, au nom de Rabba, dit : Il ne faut pas prier dans un endroit où il existe des immondices ou de l'urine non séchées. Guénouba ajoute : Pendant que l'endroit porte encore les traces de l'urine (il ne faut pas y faire ses prières). Selon Samuel (on peut faire ses prières) aussitôt que les immondices sont en train de sécher. Simon bar-Va, au nom de R. Yoʿhanan, approuve Samuel. R. Jérémie et R. Zéra, au nom de Rabba, disent : Quand même les ordures seraient sèches comme des os, il ne faut pas faire ses prières. Samuel répète cependant ses paroles et les soutient. R. Simon bar-Va, au nom de R. Yoʿhanan,

est d'accord en cela avec Samuel. ʿHiski dit alors : «Abbe (ou Rabbe) est plus scrupuleux pour l'urine que pour les immondices.» R. Manna lui répond : «Tu t'en rapportes donc à ce que Guénouha a dit au nom de Rabbe (plus haut)?»

(Suivent des détails d'impuretés relatives aux menstrues, etc.)

CHAPITRE IV[1].

1. La prière du matin se dit jusqu'à midi; jusqu'à la quatrième heure (dix heures), d'après R. Yehouda; celle de l'après-midi, jusqu'au soir; d'après R. Yehouda, jusqu'à la moitié des vêpres seulement[2]. La prière du soir n'a pas d'heure fixe (elle se dit pendant toute la nuit); quant aux prières additionnelles (des sabbats et jours de fête), on peut les réciter toute la journée.

Il est écrit : Aimer l'Éternel votre Dieu et le servir de tout votre cœur (Deutér. XI, 13); ce service de cœur n'est autre que la prière, ainsi qu'il est écrit encore : «Le Dieu que tu sers certainement te délivrera» (Daniel, 6, 17). Or, il n'y avait point de culte organisé à Babel; il s'agit donc uniquement de la prière. On ne peut admettre que ces prières se disent en même temps, car il est dit formellement : «Trois fois par jour il s'agenouillait» (Daniel, VI, 11). On ne peut non plus (pour faire ses prières) se tourner du côté que l'on veut, car il nous est enseigné par Daniel qu'il se trouvait trois ouvertures dans sa chambre du côté de Jérusalem (Daniel, VI, 11); est-ce à dire que ceci ne fut institué qu'à partir de l'exil? On ne peut l'admettre d'après ces paroles du texte : *Comme il l'avait fait précédemment* (Daniel, VI, 11); et par David nous apprenons qu'il y avait toujours des heures fixes pour la prière : «Le soir, le matin et à midi, je prie et je soupire; il entend ma voix» (Psaume LV, 18).

[1] Traduit par M. X. Z. qui nous a aussi aidé à reviser une partie de ce travail.

[2] En supposant que la journée et la nuit sont égales, c'est-à-dire de douze heures chacune, les vêpres commenceraient à deux heures et demie du soir : on pourrait donc, selon R. Yehouda, dire les vêpres jusqu'à quatre heures moins un quart, et à partir de là commencerait le moment de la prière du soir.

Par Anna nous apprenons qu'il ne faut pas trop élever la voix : *Anna parlait dans son cœur* (I Samuel, I, 13); il ne faut pas non plus réduire (la prière) à une simple méditation, car il est écrit : *Ses lèvres s'agitaient* (ibid.). Comment faire alors? Parler des lèvres. R. José bar-Hanina dit : Ce verset nous enseigne quatre choses : *Anna parlait à son cœur* : donc la prière exige l'attention; *ses lèvres étaient agitées* : il faut donc parler la prière; *on n'entendait pas sa voix* : on ne doit donc pas trop élever la voix; *Élie la prit pour une femme ivre* : ces dernières paroles prouvent qu'il est défendu de faire ses prières lorsqu'on est en état d'ivresse.

Il y a discussion au sujet du fait de Hanna bar-Aba, qui disait à ses condisciples : Je vais vous raconter une chose que j'ai vu faire par Rabe, que j'ai dite en présence de Samuel, lequel (comme marque de satisfaction) m'a embrassé sur la bouche (la voici) : En disant : «Loué sois-tu», on se courbe; arrivé au mot *Éternel*, on se redresse[1]; et Samuel a ajouté : Je puis donner le motif de cette habitude : c'est qu'il est écrit : *Dieu redresse ceux qui sont courbés* (Psaume CXLV, 12).

Je ne puis admettre cela, dit R. Ami, car n'est-il pas écrit : *Il est humilié devant mon nom* (Malachie, II, 5)? Cette observation serait juste, réplique R. Abine, s'il était écrit : *Il est humilié «par» mon nom;* mais il y a bien : «devant» mon nom; c'est-à-dire : avant d'avoir prononcé mon nom il est humilié (là on se courbe). R. Aba bar-Zabdi priait à haute voix. R. Jona, dans la synagogue, priait à voix basse; mais, lorsqu'il faisait la prière chez lui, il la disait à haute voix, afin que les membres de sa famille apprissent leurs prières par lui : en effet, ajoute R. Hanna, ils apprirent leurs prières par la récitation de mon père (R. Jona).

D'où ont-ils (les anciens) appris les trois prières? R. Schemuel bar-Nachméni : Elles sont établies par rapport aux trois modifications qui se succèdent tous les jours pour les créatures; ainsi, le matin, on doit dire : Je te rends grâces, Éternel mon Dieu et Dieu de mes pères, de ce que tu m'as fait sortir des ténèbres (de la nuit) à la lumière (du jour); l'après-midi on doit dire : Je te rends grâces, Éternel mon Dieu et Dieu de mes pères, de ce que tu m'a permis de voir le soleil au couchant comme au levant; le soir, on doit dire : Qu'il te soit agréable, Éternel mon Dieu et Dieu de mes pères, de me faire sortir des ténèbres à la lumière comme tu me l'as déjà fait. R. Yéhoschoua ben-Lévi : Ils les ont apprises (les trois prières) des patriarches; celle du matin d'Abraham : «Abraham se leva le matin (et se dirigea) vers l'endroit où il s'était tenu la veille devant Dieu» (Gen. XIX, 27); or, le mot *se tenir* (*amad*) signifie *prier*, comme il est dit : *Phinéas se tint* (*vayaamod*) et *pria* (Psaume CVI.

[1] Voir ci-dessus, ch. I, § 8.

30). La prière de l'après-midi nous vient d'Isaac : *Isaac sortit prier* (שוח) *dans les champs* (Genèse, xxiv, 63); ce terme *lasouach* signifie *prier;* ainsi (Psaume cii, 1) il est dit : *Prière de l'affligé qui est éperdu et qui répand sa plainte* (שיחו) *devant l'Éternel.*

Quant à la prière du soir, elle nous vient de Jacob : *Il arriva* (*vayifga*) *dans un endroit et y passa la nuit.* Ce mot *vayifga* signifie *prier*, comme dans ce mot *qu'ils prient* (yifgueou) *donc le Dieu sabaoth* (Jér. xxvii, 28), et encore : *ne me prie pas* (veal tifga bi) (*ibid*, vii, 17).

Les rabbins soutiennent que les prières ont été instituées parallèlement aux sacrifices quotidiens, celle du matin par rapport au sacrifice du matin : *Tu feras un agneau le matin* (Nombres, xxviii, 4), et de même pour celle de l'après-midi (*ibid.*).

Quant à la prière du soir, ils ne savaient à quoi la rattacher, et ils l'ont prescrite sans indiquer de motif; c'est pourquoi nous lisons dans la Mischnâ : Celle du soir n'a pas d'heure fixe. Selon R. Tanchouma, elle a été instituée en souvenir de la combustion des morceaux et des entrailles du sacrifice du soir qui se faisait sur l'autel pendant la nuit.

R. Yehouda (qui soutient que la prière du matin ne peut se dire que jusqu'à dix heures) appuie son dire sur la thora, car R. Ismaël enseignait : Il est écrit : *Lorsque le soleil s'échauffait, elle fondait* (Exode, xvi, 21), c'est-à-dire à la quatrième heure (dix heures); or, si l'on veut soutenir que ces mots indiquent la sixième heure, je répondrai que cette heure est indiquée par les mots suivants : *Il était assis à l'entrée de sa tente, le jour étant chaud* [kechôme] (Genèse, xviii, 1); donc les termes « le soleil était chaud » (wechame) doivent indiquer la quatrième heure. En outre, comme on explique que le terme *le matin*, qui se trouve à propos du sacrifice d'Abraham, signifie la quatrième heure, le même mot, reproduit dans le fait de la manne, doit avoir la même signification : A la quatrième heure (10 h.) le soleil est chaud, mais l'ombre est fraîche; mais à la sixième heure (midi) le soleil et l'ombre sont tous deux chauds.

En effet, les mots « le jour étant chaud (kechôme) » signifient, d'après R. Tanchouma, l'heure à laquelle aucune créature n'a d'ombre.

R. José priait à la troisième heure (9 h.); R. Chiya bar-Vava faisait de même; R. Berachiya Hamounia récitait le *schema'* d'abord, et les autres prières plus tard.

Mais, fut-il objecté, il a été décidé que celui qui récitait le *schema'* après la troisième heure ne perdait pas le mérite de sa prière, qui lui était compté comme étude de la Loi? (A quoi bon alors séparer, comme faisait R. Berachiya, le *schema'* du reste de la prière?) On répond que ceci n'a été dit qu'au cas où le *schema'* est récité à l'heure fixée.

On peut supposer que R. Yehouda (en fixant l'heure du *schema'* à la qua-

trième heure) s'appuie sur le fait suivant répété par R. Simon au nom de R. Yéhoschoua ben-Lévi : Sous la domination grecque[1], les Juifs assiégés dans le temple donnaient chaque jour deux vases d'or qu'ils passaient par-dessus la muraille, et en retour ils recevaient deux agneaux (pour le sacrifice quotidien); une fois (au lieu d'agneaux), les Grecs envoyèrent deux chevreaux, mais le saint [béni soit-il] ouvrit leurs yeux, et ils trouvèrent deux agneaux dans l'étable (du temple). A propos de ce fait, R. Youda bar-Aba témoigna que le sacrifice du matin se faisait à la quatrième heure. R. Lévi ajoute que sous le même règne ils (les Juifs) passaient deux vases d'or pour prix de deux agneaux; une fois on leur envoya deux porcs (par dérision); mais, à peine arrivés à moitié de la hauteur, les porcs se cramponnèrent à la muraille au point qu'elle fut ébranlée et lancée à plus de quarante parasanges du pays d'Israël; c'est à partir de ce moment que, par suite des péchés, le sacrifice quotidien fut interrompu et le temple détruit [2].

Sur quel motif s'appuient les rabbins? C'est qu'il est dit : *Deux pour chaque jour* (Nombres, XXVIII, 3); c'est-à-dire diviser le jour en deux. Quant à R. Yehouda, il explique ainsi le verset «deux par jour» : Présentez deux défenseurs chaque jour; ou bien égorgez à titre de sacrifices quotidiens (et non de sacrifices extraordinaires); ou bien égorgez-les en face du jour. C'est dans ce sens que la mischnâ nous enseigne [3]: Le sacrifice du matin était égorgé à l'angle nord-est de l'autel, près du deuxième anneau, et celui du soir à l'angle sud-est, près du deuxième anneau, et que celui du matin et celui du soir soient désignés d'avance.

R. Hiya, au nom de R. Yochanan, dit: Entre la prière *mincha* (de l'après-midi) et celle de *moussaph* (supplémentaire des fêtes), on donne la priorité à la première. On a voulu (dans les écoles) soutenir que cette règle ne s'appliquait que lorsqu'on n'a plus assez de temps pour dire les deux avant la nuit; mais R. Zera ainsi que R. Nathan bar-Toubi, au nom de R. Yochanan, affirment que cette règle subsiste même dans le cas contraire.

Mais, fut-il objecté, il a été dit qu'en récitant la prière de *minha* avant celle de *moussaph* on a accompli son devoir, mais qu'on ne doit pas le faire volontairement? Il s'agit alors, répondit-on, du cas où l'heure de *mincha* n'est pas encore arrivée. Ainsi R. Yéhoschoua ben-Lévi recommandait à ses élèves et

[1] Yavan; le Talmud qualifie ainsi la race des Séleucides, qui occupa, après la mort d'Alexandre, le trône syrien ; le fait rapporté par le Talmud eut lieu sous le règne d'Antiochus Épiphane. (Voir *Les derniers jours de Jérusalem*, par M. F. de Saulcy; l'*Histoire d'Hérode*, p. 18.)

[2] Voyez Babli *Baba-kama*, p. 82; ce dernier fait, rapporté différemment, aurait eu lieu pendant la lutte d'Hyrcan et d'Aristobule. De là aussi la défense d'élever des porcs dans la Palestine. (Voir *Histoire d'Hérode*, par M. F. de Saulcy.)

[3] 5[e] partie, traité *Tamid*, ch. IV.

leur disait: Quand vous allez à un repas, ne vous mettez jamais à table, s'il est midi, avant d'avoir fait la prière de *mincha* (de crainte que le repas ne se prolonge trop, et que l'on ne laisse, soit la semaine, soit le samedi, dépasser l'heure de la prière). Mais quelle est l'heure rigoureuse de la prière de *mincha?* Onze heures moins un quart[1]. Nous apprenons en effet[2] que le sacrifice quotidien du soir était égorgé à la moitié de la huitième heure (2 h. 1/2 du soir) et déposé sur l'autel à la moitié de la neuvième heure (3 h. 1/2 du soir), excepté la veille de Pâque, où on l'avançait d'une heure (à cause de l'agneau pascal). On voit donc que l'heure de la prière de *mincha* commence tôt, et cela explique la recommandation de R. Yéhoschoua. R. Jérémie objecte ceci : Vous dites ici que le temps de dire le *minha* est de deux heures et demie, tandis que là (pour les sacrifices) vous lui donnez une durée de trois heures et demie? R. José répond que la comparaison entre la prière de *minha* et le sacrifice du soir n'est pas complète: elle ne doit s'appliquer qu'au sacrifice de l'encens qui se fait après; il s'appuie sur ce verset: *Que ma prière s'élève près de toi comme de l'encens*[3], *accepte l'élévation de mes mains comme le sacrifice du soir* (Psaume CXLI, 2). Retranchez une heure pour la préparation du sacrifice; restent deux heures et demie.

R. José ben-Hanina faisait sa prière du matin et du soir, l'une dès que le soleil apparaissait, l'autre avant qu'il disparût complétement, afin d'être pénétré toute la journée de la crainte du ciel, d'après ce verset: *Tout homme pieux doit t'invoquer à l'heure où l'on te trouve* (Psaume XXXII, 6), c'est-à-dire: à l'heure où Dieu se révèle au monde par la lumière. L'oncle de R. Ada (frère de sa mère) gardait le *talith* de Rab le jour du grand jeûne; celui-ci lui dit: Lorsque le soleil sera à la hauteur des cimes des palmiers, tu me donneras mon *talith* pour que je récite la prière de *neila* (clôture du jeûne). Or, lorsque le soleil est à cette hauteur chez Rab (à Babel), il fait encore jour ici (en Palestine, car Babel est moins élevée que la Palestine) : cela ressort, d'après R. Yochanan, de ce verset: *Je dis à la profondeur: Sois desséchée* (Isaïe, XLIV, 27); par là on prouve que celui qui prie beaucoup est exaucé. (Dieu n'entend pas la prière des israélites, parce qu'ils sont criminels; mais, s'ils ne le sont pas, plus ils prient, plus ils sont agréables à Dieu.) Cependant on a émis une opinion contraire, au nom de R. Lévi, R. Aba, fils de R. Papi, et R. Yéhoschoua de Sichnine au nom de Lévi, qui expliquait ce verset ainsi : «Toute peine apporte son salaire, mais les paroles des lèvres causent un préjudice» (Proverbes, XIV, 23) : il l'appliquait à Hanna, qui, pour avoir trop prié, a abrégé les

[1] En divisant la journée en deux parties égales, commençant à six heures du matin. l'heure de *mincha* serait à cinq heures moins un quart du soir (11e heure depuis le matin).

[2] Mischnâ, 5e partie, traité *Tamid,* ibid.

[3] On voit la relation qu'il y a entre *prière* et *encens*.

jours de Samuel (son fils); elle dit : *Il restera là à tout jamais* [olam] (I Samuel, II, 22). Mais, fut-il objecté, le mot *olam*, appliqué aux lévites, veut dire jusqu'à la cinquantième année, tandis que Samuel a vécu cinquante-deux ans? R. Yosé bar-R. Boun dit : Il faut déduire les deux années qu'elle l'a nourri (restent donc 50)[1]. Il n'y a point de contradiction : selon Lévi, le premier cas s'applique au particulier, le second à la communauté (celle-ci est récompensée tandis que le premier est puni). R. Chiya, au nom de R. Yochanan, et R. Simon, fils de Chalaphta, s'appuyaient sur ce verset : *Comme elle priait beaucoup* (I Samuel, I, 12), pour prouver que celui qui prie beaucoup est exaucé.

Le Prophète appelle ainsi Babel, parce qu'elle est l'endroit le plus bas de la terre. Selon R. Yochanan, ce nom de *tzoula* (profondeur ou abîme) a été donné à Babel, parce que c'est l'endroit où les victimes du déluge furent englouties (Exode, XV, 10), conformément à ce verset : *C'est à Babel que tombèrent les victimes d'Israël, là où sont tombées celles de toute la terre* (Jérémie, II, 49).

Il est écrit : *Ils trouvèrent une plaine dans le pays de Schinar et s'y établirent* (Genèse, II, 2). On l'appelle *schinar*, dit Resch-Lakisch, car c'est là que furent précipités (*scheninarou*) les morts du déluge; ou bien parce qu'ils mouraient là d'épilepsie (de *naar*, se tordre), privés de lumière et de bains (qui eussent été profitables aux malades); ou bien parce qu'ils sont dépouillés (même mot en hébreu) de bonnes œuvres (ni offrande ni dîme); ou bien parce que ses princes meurent jeunes; ou bien encore parce qu'il (ce pays) a suscité un adversaire et un ennemi à Dieu, et c'est Nabuchodonosor l'impie. Rab bar-Yéhoudah disait : Si vous faites comme les rabbins, R. Yéhoudah n'y pourra pas consentir; mais, si vous faites comme R. Yéhoudah, vous agissez conformément à toutes les opinions. Sur quoi s'est-on appuyé pour établir la *néila*[2] (prière de clôture du grand jeûne)? D'après R. Lévi, sur ce verset : *Même si vous multipliez vos prières, je ne vous entends pas* (Isaïe, I, 15), on le dit lentement pour n'arriver à la *néila* qu'à la nuit.

On demanda : La *néila* nous dispense-t-elle de la prière du soir? R. Aba et R. Hiya, au nom de Rab, répondent affirmativement. Mais, objecte R. Aba au dernier, à quel endroit (de l'*amida'*) disait-on la prière de séparation (habdalah : cette prière se dit dans la quatrième des dix-huit bénédictions dont se compose l'*amida'*; aux jours de fête on ne récite que les trois premières et les trois dernières, entre lesquelles on en intercale une spéciale à la solennité)? Et R. Yona objecte à R. Aba : Une *amida'* de sept bénédictions peut-elle vous dispenser du devoir d'en réciter une de dix-huit? Mais (réplique R. Aba)

[1] Comment concilier ces deux opinions, que la prière est utile et qu'elle nuit?

[2] Pour les autres prières, nous avons vu plus haut quelle en est l'origine supposée.

n'ai-je pas déjà réfuté (l'opinion de Rab) par la première objection? Il ne suffit pas d'une réfutation, répond l'autre; il faut que cette opinion soit annulée.

R. Yosé dit que l'objection de R. Aba est irréfutable. Quant à celle de R. Yona, on pourrait dire que par suite du jeûne on a voulu alléger sa peine et que l'*amida'* (de *néila*), composée de sept bénédictions seulement, dispense de celle du soir, qui en renferme dix-huit. R. Aba bar-Mamal dit à ses condisciples : J'ai entendu vos maîtres affirmer que la *néila* ne dispense pas de réciter la prière du soir; cette opinion a été soutenue par R. Yossé bar-R. Houn, au nom de R. Chiya, dans les termes suivants :

On doit réciter tous les jours les dix-huit bénédictions, même à la clôture du samedi, de kippour et des jeûnes publics (réfutation de l'avis précité de R. Yosé); et R. Nacheman bar-Isaac, au nom de R. Yochanan ben-Lévi, dit : Si le *kippour* tombe le samedi, quoiqu'il n'y ait pas de *néila* (fermeture des portes du sanctuaire) le samedi, on mentionne le sabbat dans la prière de *néila* (celle-ci fait donc partie des offices du jour et ne peut pas dispenser de la prière du soir). On ajoute aux deux règles citées ci-dessus les suivantes : Si la néoménie et un jeûne public tombent le même jour, quoique la *néila* (fermeture) ne se fasse pas pendant la néoménie, on mentionne celle-ci dans la prière de *néila;* R. Simon, au nom de R. Yochanan ben-Lévi, dit : Le sabbat de hanouka, quoiqu'il n'y ait pas de *moussaph* (sacrifice ou prière supplémentaire qui n'existe que pour les solennités d'institution biblique), on mentionne cependant le hanuka dans le *moussaph*. Il en est de même pour le *rosch-chodesch* (néoménie) qui a lieu pendant cette fête (et qui comporte un *moussaph*).

Lorsque la néoménie tombe un jour de jeûne, à quel endroit (de l'amida') mentionne-t-on la fête? Selon R. Zéira, dans la quinzième bénédiction; d'après R. Aba bar-Mamal, dans la seizième; selon R. Abina, dans la quatrième; et, dit R. Aba, puisque dans toutes les circonstances on l'insère dans la quatrième, il doit en être de même dans ce cas particulier; et, en effet, la coutume est conforme à l'avis de R. Aba.

Quel chapitre (de la thora) lit-on en ce jour (néoménie et jeûne réunis)? Selon R. Yosé, les passages de bénédictions et de malédictions (savoir, Lévitique, XXVI, et Deutéronome, XXVIII). Mais, objecte R. Mena, ne sait-on pas que c'est un jeûne, puisque l'on dit les supplications, la tête inclinée (prière qui ne se disait que dans les jeûnes publics)? Cette prière, répond R. Yosé, n'est qu'un avertissement que l'on doit lire le chapitre ci-dessus.

R. Youdan de Cappadoce, dit devant R. Yosé, au nom de R. Yehouda ben-Pazi (que, ce jour) on lit le chapitre (de la thora) relatif à la néoménie; R. Yosé, se levant ainsi que R. Yéhouda ben-Pazi, l'interpella en ces termes : Est-ce de ton père que tu as entendu cela? Mon père, répondit-il, n'a dit cela que pour la ville de Ein-Tob, où l'on savait positivement que c'était *rosch-*

hodesch [nouveau mois] (c'est dans cet endroit qu'à une certaine époque on proclamait la néoménie); mais dans tous les autres endroits on lit le chapitre des bénédictions et des malédictions.

Jérémie le scribe demanda à R. Jérémie: Si la néoménie tombe le samedi, quel chapitre lit-on? Celui de la néoménie, répondit-il. R. Chelbo dit devant R. Arni, et la mischnâ est d'accord sur ce point, que pour toutes les solennités, soit la néoménie, soit la *hanouka*, soit *pourim*, on interrompt la lecture ordinaire (pour lire le chapitre relatif à la solennité). Isaac Sechora demanda à R. Yitzchaq: A la néoménie qui tombe pendant *chanouka*, quel chapitre lit-on? On appelle trois personnes pour la néoménie et une pour le chapitre de la *hanouka;* R. Pinchas, R. Simon et R. Aba bar-Zamina, au nom de R. Abdoumi de Man-Chifia, soutenaient le contraire; trois pour le chapitre de *chanouka*, un pour celui de la néoménie, attendu que le quatrième n'est appelé que par suite de la néoménie (le *chanouka*, on n'en appelle que trois). Bar-Schalmaya le scribe dit à R. Mana: Vois, lorsque la néoménie de *chanouka* tombe le samedi, on appelle d'abord sept personnes (nombre réglementaire du samedi, puis les autres en supplément pour les chapitres de la néoménie et de *chanouka;* il doit donc en être de même pendant la semaine, et il faut lire, lorsque la néoménie et le *chanouka* se rencontrent pendant les jours ouvrables, le chapitre de chanouka d'abord, puis celui de la néoménie, pour le quatrième en supplément).

J'ai posé cette question aux scribes, continua-t-il. Ce n'est point à nous qu'il faut la poser, m'ont-ils répondu (mais à des rabbins plus instruits que nous).

Rabi ordonna à Abdone, son orateur [1], de proclamer publiquement qu'il était permis de dire la prière du soir (le samedi) avant qu'il fît encore nuit; et R. Chiya bar-Vawa fit de même. R. Hanina raconte que R. Ismaël, fils de R. Yosé, le conduisit un jour dans une auberge, lui disant: Ici mon père fit un jour la prière du vendredi soir avant la nuit; R. Ami ajouta que R. Yochanan n'admet pas cela; mais, ajoute le Talmud, si c'est sur le fait de R. Hanina que porte la contestation de R. Yochanan, c'est à tort, attendu que l'on doit prendre sur les heures profanes (ouvrables) pour augmenter les heures saintes (et anticiper le sabbat); de plus, les anciens qui portaient des céréales d'Arabie à Séphoris disaient en arrivant (le vendredi à la nuit) que R. Chanina ben-Dossa avait déjà, à Waida, fait la prière du samedi. (C'est donc un fait généralement admis que l'on anticipe la prière du vendredi soir, et il est donc im-

[1] Dans les grandes écoles de Palestine et de Babylonie, outre le chef d'école, il y avait des orateurs chargés de transmettre les enseignements oraux du maître aux élèves et de soutenir la discussion avec eux; ils portaient le nom de *amoraïms*.

possible d'admettre que R. Yochanan conteste ce point. Il faut donc corriger l'avis de R. Chanina : c'est qu'il s'agit de la prière du samedi soir comme dans les deux faits racontés plus haut, et c'est ce que R. Yochanan conteste.)

Ou bien, même sur ce point, il n'y avait pas lieu de contester, attendu que Rab (est d'accord avec R. Chanina et) ordonna à son orateur d'annoncer en public que celui qui voulait dire la prière du samedi soir avant la nuit le pouvait et que R. Chiya bar-Vawa fit de même. (Ils sont donc en majorité contre R. Yochanan.)

Chez R. Yanaïe on enseignait que celui qui est couché n'a pas besoin de se lever (pour faire la prière du soir, qui n'est pas obligatoire); mais, dit R. Zéira, chaque fois que je fis ainsi je tremblai d'éprouver des terreurs nocturnes; il faut donc (si l'on veut se coucher avant la nuit) se conformer à l'avis de Rabbi et de R. Hiya bar-Vawa.

R. Jacob bar-Acha dit: Il est dit plus haut que la prière du soir est obligatoire selon R. Gamaliel, et facultative d'après R. Yehoschoua; on peut établir un rapprochement entre cette discussion et celle relative à la prière de clôture (*néïla*). D'après R. Gamaliel la récitation de la *néïla* ne dispenserait pas de celle de la prière du soir, tandis que R. Yehoschoua serait pour l'affirmative.

Il arriva qu'un élève ayant demandé à R. Yehoschoua ce qu'il en était de la prière du soir, celui-ci lui répondit qu'elle est facultative; ayant posé la même question à R. Gamaliel, elle est obligatoire, lui dit-il; mais R. Yehoschoua m'a répondu qu'elle est facultative. — Quand j'entrerai demain à l'assemblée, lève-toi et pose (à nouveau la question). Le lendemain l'élève fit comme il était convenu et répéta sa question au sujet de la prière du soir: Elle est obligatoire, lui répondit R. Gamaliel. — Mais, répliqua-t-il, R. Yehoschoua m'a dit qu'elle est facultative. — Est-il vrai, reprit Gamaliel s'adressant à R. Yehoschoua, que tu as exprimé cette opinion? — Non. — Lève-toi donc, lui dit R. Gamaliel, et que l'on témoigne contre toi [1]. R. Gamaliel, assis sur son siége, donna l'enseignement, tandis que R. Yehoschoua se tenait debout. L'assemblée (froissée par cet acte d'autorité) se mit à murmurer et dit à R. Choutzpit le *tourgueman* (l'orateur chargé de développer aux élèves la pensée du maître) de déterminer la leçon, et elle ordonna à R. Zinoun le servant d'annoncer la clôture. Alors toute l'assemblée se leva et, s'adressant à R. Gamaliel, lui dit: Qui donc n'a pas ressenti les effets de ton orgueil? Immédiatement, on nomma R. Éléazar ben-Azaria (nassi à la place de R. Gamaliel); il était âgé de seize ans, mais (par un miracle) sa tête fut ce jour même remplie de vieillesse; ses cheveux blanchirent.

R. Akiba fut fort affligé (de ce qu'on lui avait préféré R. Éléazar ben-Azaria);

[1] L'accusé était obligé de se tenir debout pendant la déposition des témoins.

puis, pour se consoler, il se dit : Ce n'est pas qu'il soit plus instruit que moi, mais il doit sans doute son élection à son origine plus illustre (que la mienne). Heureux l'homme à qui ses ancêtres créent des droits; heureux celui qui trouve un appui en eux! R. Éléazar ben-Azaria était le descendant d'Ezra à la dixième génération. Combien y avait-il de siéges (dans l'école, le jour où R. Éléazar occupa pour la première fois la dignité de nassi)? Quatre-vingts, selon R. Jakob bar-Sissi, outre les élèves qui se tenaient en dehors de la barrière; trois cents, selon R. Yosé bar-R. Boun (R. Gamaliel avait été très-sévère pour l'admission dans l'enceinte du *beth-din* et de l'école). C'est dans ce sens qu'il faut expliquer ces paroles de la mischnâ, qui prouvent l'élection de R. Éléazar : Voici l'enseignement donné par R. Éléazar ben-Azaria aux sages dans la vigne de Yamnie; y avait-il donc une vigne à Yamnie? Il ne s'agit donc ici que des élèves qui étaient rangés devant lui en lignes comme les ceps d'une vigne.

Immédiatement (après l'élection de R. Éléazar ben-Azaria), R. Gamaliel alla chez tous (les membres du tribunal) pour se réconcilier; il se rendit aussi chez R. Yehoschoua, et le rencontra faisant des aiguilles. C'est de cela que tu vis? lui dit-il. — Jusqu'à présent n'avais-tu point souci de le savoir? Malheur à la génération que tu diriges! — Je te demande de me pardonner (reprit Gamaliel; ce que R. Yehoschoua lui accorda). On envoya également chez R. Éléazar ben-Azaria (d'après les uns) un blanchisseur; d'autres disent que c'était R. Akiba, qui s'exprima en ces termes : Celui qui est cohen (prêtre) fils de cohen doit faire l'aspersion [1].

Celui qui n'est ni cohen ni fils de cohen peut-il dire à celui qui est cohen fils de cohen : Tes eaux sont des eaux de citerne [2]; tes cendres, des cendres venant du four [3]? R. Éléazar lui répondit : Vous lui avez pardonné; allons ensemble (frapper) à la porte de R. Gamaliel (pour l'inviter à reprendre la dignité de nassi). Cependant on ne priva pas R. Éléazar de tous ses honneurs : on le maintint comme ab-beth-din (vice-président du tribunal suprême) [4].

2. R. Nechounia ben-Hakana faisait, en entrant à l'école et à sa sortie, une courte prière. Quel est le but de cette prière, lui demanda-t-on? A mon entrée, répondit-il, je prie pour qu'il n'arrive

[1] R. Éléazar descendait d'une famille pontificale, celle d'Ezra; tandis que R. Akiba était, d'après la tradition, descendant d'un païen converti au judaïsme.

[2] Toute personne atteinte d'une impureté majeure devait, pour se purifier, être aspergée par le prêtre. Cette eau devait être prise dans un courant. (Voyez Nombres, ch. XIX.)

[3] Et non de la vache rousse. (Voyez *ibid.*)

[4] Voyez *Talmud de Babylone*, ch. IV, fol. 28ᵃ.

aucun accident par ma faute; et à ma sortie, je rends grâce (à Dieu) du sort qu'il m'a fait.

Que disait-il à son entrée? «Qu'il te soit agréable, Éternel mon Dieu, Dieu de mes pères, de ne pas me causer d'irritation contre mes disciples, ni à mes disciples contre moi; que nous ne déclarions pas impur ce qui est pur, ni pur ce qui ne l'est pas; que nous ne défendions pas ce qui est permis et que nous ne permettions pas ce qui est défendu, afin que tu ne sois méprisé ni dans ce monde ni dans le monde futur.» Que disait-il à la sortie (du beth-hamidrasch)? «Je te rends grâce, Éternel mon Dieu, Dieu de mes pères, de ce que tu as placé mon sort parmi ceux qui fréquentent les écoles et les synagogues, et non parmi ceux qui vont dans les théâtres et les cirques, car moi et eux nous travaillons et nous veillons : je travaille pour hériter l'Éden, et eux ils travaillent pour leur perdition, comme il est dit : *Tu n'abandonneras pas mon âme à la tombe, tu ne livreras pas ton jour à la perdition* (Psaume XVI, 10). R. Pedath, au nom de R. Jakob bar-Idi, R. Elazar, après chacune des trois prières obligatoires de la journée, ajoutait ces paroles : «Qu'il te soit agréable, Éternel mon Dieu, Dieu de mes pères, qu'il n'entre point de haine contre nous dans le cœur des hommes, ni dans notre cœur contre les hommes; que nul ne soit jaloux de nous, ni que nous ne soyons jaloux de personne; que (l'étude de) ta loi soit notre travail pendant toute notre vie, et que nos paroles soient (agréées) par toi comme des supplications.» R. Chiya bar-Aba ajoutait encore (ces paroles) : «Unis nos cœurs dans la crainte de ton nom; éloigne-nous de tout ce que tu hais; rapproche-nous de tout ce que tu aimes, et agis envers nous avec bonté en faveur de ton nom.» Dans l'école de R. Janée, on enseignait qu'en se réveillant on doit réciter la prière suivante : «Sois loué, Éternel qui fais revivre les morts[1]; Seigneur, j'ai péché devant toi; qu'il te plaise, Éternel mon Dieu, de me donner un cœur bon, un sort heureux, de bons penchants, un bon compagnon, une bonne renommée, un œil bon[2], une âme bonne et modeste, un esprit humble; que ton nom ne soit pas profané parmi nous et que nous ne devenions pas la risée du monde; que notre avenir ne soit pas la destruction, ni notre espérance la mort (éternelle); fais que nous ne soyons pas obligés (d'avoir recours) aux dons des hommes et que notre nourriture ne dépende pas d'eux, car leurs dons sont minimes, mais la honte qu'ils vous infligent est grande; que notre sort soit (à l'étude de) ta loi et avec ceux qui accomplissent ta volonté; reconstruis ton parvis, ta ville et ton sanctuaire[3] bientôt, de nos jours.»

[1] D'après les rabbins, l'état de sommeil est un soixantième de la mort. (Babli, même traité, fol. 57.)

[2] Cela signifie : Fais que nous soyons charitables. (Voyez Proverbes, XXII, 9.)

[3] Le temple et la ville de Jérusalem.

R. Hiya bar-Vawa priait ainsi : « Qu'il te soit agréable, Éternel notre Dieu, Dieu de nos pères, de disposer nos cœurs à faire devant toi une pénitence sincère, afin que nous ne soyons pas honteux devant nos ancêtres dans la vie future[1]. » Selon R. Youdan, de l'école de R. Ismaël, il était ordonné à l'*amoraï*[2] de faire cette prière après les explications.

R. Tanchoume bar-Isbloustiska priait comme il suit : « Qu'il te soit agréable, Éternel mon Dieu, Dieu de mes pères, de briser et d'enlever le joug des mauvaises passions qui sont dans notre cœur, car tu nous as créés pour accomplir tes volontés; c'est notre devoir de les remplir, c'est aussi ton désir et le nôtre; ce qui nous en détourne, c'est le levain qui est dans la pâte[3]; or, il est clair devant toi, tu sais que nous n'avons pas en nous assez de force pour lui résister; qu'il te plaise donc, Éternel mon Dieu, Dieu de mes pères, de faire résider parmi nous l'amour, la fraternité, la paix et l'amitié; que notre fin soit heureuse, que notre espérance se réalise; augmente le nombre de ceux qui étudient (la Loi); fais que nous nous réjouissions de notre sort dans l'Éden (la vie future); fais-nous acquérir un bon cœur et un bon compagnon; que nous nous levions (chaque jour) et que nous trouvions ce que notre cœur désire, et que les aspirations de notre âme montent vers toi en bien. »

« A ma sortie, je rends grâce pour mon partage. »

Selon R. Aboun (ces mots signifient) : Je rends grâce à Dieu, qui m'a donné en partage une intelligence et de bonnes œuvres[4].

3. Selon R. Gamaliel, on doit réciter tous les jours les dix-huit bénédictions; d'après R. Yehoschouah, il suffit du résumé des dix-huit bénédictions; R. Akiba dit que celui qui sait bien sa prière par cœur doit réciter les dix-huit; sinon, il suffit du résumé[5].

Pourquoi dix-huit bénédictions? R. Yehoschouah ben-Lévi dit : C'est par

[1] Si nos âmes étaient placées, devant le trône céleste, sur un degré inférieur à celui qu'occupent les âmes de nos ancêtres.

[2] Tout chef d'école avait un *amoraï* ou orateur qui transmettait aux élèves l'enseignement du maître et était chargé de soutenir la discussion.

[3] Expression figurée pour exprimer les passions qui ont leur siége dans le cœur.

[4] Une intelligence saine, qui ne tombe pas dans l'erreur et ne déclare pas pur ce qui est impur, etc. de bonnes œuvres, parce qu'il est patient avec ses élèves.

[5] Ce livre était rare à cette époque dans la Palestine : on faisait apprendre les prières par cœur dès l'enfance. Il y avait dans chaque communauté un homme, le *hazan*, chargé spécialement de ce soin. (Voyez Mischnâ, II[e] partie, tr. *Sabbath*.)

rapport aux dix-huit psaumes qui vont jusqu'au psaume : *Que Dieu t'exauce au jour de malheur* (XIX). Si l'on t'objecte qu'il y en a dix-neuf, réponds que le premier et le second n'en forment qu'un seul.

On a dit à ce sujet que celui qui, ayant fait sa prière, n'a pas été exaucé, doit jeûner[1]. R. Mena prétend que ceci (ce psaume : *Que Dieu t'exauce*, placé après les dix-huit qui ont servi de base aux dix-huit bénédictions) indique à tout homme instruit qu'il doit dire à son maître[2] : Que ta prière soit exaucée. Selon R. Simon, (ces dix-huit bénédictions ont été instituées) par rapport aux dix-huit anneaux (dont se compose l'épine dorsale de l'homme) au moyen desquels il s'incline pendant sa prière, comme il est écrit (CXXXV, 10) : *Tous mes os* (membres) *disent : Éternel qui est comme toi.* R. Lévi dit que (les dix-huit bénédictions) sont en rapport avec le tétragramme répété dix-huit fois dans le psaume XXIX.

On objectera peut-être, dit R. Houna, que la prière des dix-huit bénédictions se compose de dix-neuf; il faut lui répondre que celle des minimes (mécréants) a été formulée plus tard à Yabné[3]. R. Élazar bar-R. José objecta à celui-ci : Cependant, dans le psaume (XXIX qui, comme il est dit ci-dessus, a servi de base à la rédaction des dix-huit bénédictions), le nom de Dieu se trouve dix-neuf fois. (On aurait donc pu donner à cette prière un nombre conforme à celui des noms de la divinité[4]?) Il lui répondit : Aussi est-il dit que l'on insère celle (la prière) au sujet des *minimes* (mécréants) et des transgresseurs dans celle des médisants (la douzième); celle au sujet des anciens et des étrangers dans celle qui est relative aux justes (la treizième), et celle de David dans la bénédiction relative à Jérusalem (la quatorzième). Y a-t-il donc des saints noms en suffisance (dans le psaume) pour chacun de ces objets? (Non; on n'a donc pris que les dix-huit tétragrammes, et l'on comprend que la prière n'ait eu à l'origine que dix-huit bénédictions). D'après R. Hanina, au nom de Rabbi Pinchas (ces dix-huit bénédictions ont été instituées) par rapport au même nombre de fois que les noms des trois patriarches sont répétés dans la thora; si l'on objecte qu'ils s'y trouvent dix-neuf fois, on répond que le verset : *Voici l'Éternel qui se tenait près de lui*

[1] Les dix-huit psaumes sont suivis d'un psaume commençant par le mot *yaaneka,* qui signifie *exaucer,* et auquel les rabbins attribuent le sens de *jeûner;* ce qui a également donné lieu à l'idée émise ci-dessus.

[2] Ce psaume est dédié par Israël à son maître David.

[3] Ville où s'était retiré R. Yochanan ben-Zaccaï avant la destruction du temple et où il fut rejoint plus tard par les principaux rabbins et pharisiens. Cette bénédiction n'a donc pas été insérée dans le rituel par le grand synode, et, bien qu'elle soit admise, on a continué à ne compter que dix-huit bénédictions. (Voir l'*Appendice.*)

[4] Le nom que R. Élazar veut ajouter pour former le dix-neuvième n'est pas un tétragramme; c'est pourquoi il n'a pas été compté.

(Genèse, xxviii, 13), n'entre pas dans le compte[1]; si l'on fait l'objection contraire qu'il n'y en a que dix-sept, il faudra répondre que le verset : *Que mon nom et le nom de mes pères* (Genèse, xlviii, 17), doit être compté[2]. R. Samuel bar-Nachmeni, au nom de R. Yochanan, dit : C'est par rapport au verbe *ordonner*, qui est dix-huit fois répété dans la deuxième relation de la construction du temple; Yochjia bar-Vava ajoute qu'on ne les compte qu'à partir de ce verset : *Avec lui était Aholiab, fils d'Achissamach, de la tribu de Dan* (Exode, xxxviii, 23), jusqu'à la fin du volume[3].

Quant aux sept bénédictions du sabbat, d'où viennent-elles[4]? R. Isaac dit : C'est par rapport aux mots : *la voix de Dieu*, sept fois répétés dans le psaume xxix. Selon R. Yehoudah Antouriah, c'est par rapport au tétragramme sept fois répété dans le cantique du sabbat (Psaume xcii). Les neuf bénédictions du *rosch haschanah* (nouvel an), selon R. Abah de Carthage, ont été établies par rapport au tétragramme neuf fois répété dans la prière d'Anna, qui se termine par ces mots : *Dieu jugera les extrémités de la terre* (I Samuel, ii, 10)[5]. Pour les vingt-quatre bénédictions des jours de jeûne[6], R. Chelbo et R. Simon bar Râv Nachman disent tous les deux qu'elles sont en rapport avec les mots *chants, prières et supplications*, répétés vingt-quatre fois dans la prière de Salomon (I Rois, viii). R. Zeira, au nom de R. Jérémie, dit : Tout particulier doit, les jours de jeûnes, insérer dans l'*'amida* quelques mots relatifs au jeûne; et à quel endroit le fait-il? entre la septième et la huitième bénédiction. Voici les paroles qu'il doit ajouter : «Exauce-nous, Éternel, en ce temps et à cette époque, car nous sommes dans une grande affliction; ne nous dérobe pas ta face et ne te détourne pas de nos supplications, car toi, Éternel, tu assistes dans les temps de malheur, tu délivres et tu sauves aux époques de peine et d'oppression. Ils invoquèrent l'Éternel dans leurs peines, et il les fit sortir de leur abaissement; loué sois-tu, Éternel, qui exauces au temps de malheur.» R. Janée, au nom de R. Ismaël, qui le répétait au nom de l'école de R. Janée, prétend qu'on insère ces paroles dans la seizième bénédiction (et que l'on ne doit pas en faire un paragraphe à part, comme l'enseigne le précédent rabbi).

[1] Sans doute parce qu'il ne s'y trouve que les noms de deux patriarches.

[2] Les trois patriarches s'y trouvent : lui Jacob et ses aïeux Abraham et Isaac.

[3] On comprendra facilement la relation que les rabbins établissent entre le temple et la prière.

[4] On sait que la prière dite des dix-huit diffère les samedis et fêtes de celle des jours ordinaires; les trois premières et les trois dernières bénédictions sont seules immuables.

[5] Selon les rabbins, le nouvel an est un jour de jugement pour toutes les créatures.

[6] Voyez Mischnâ, tr. *Taanith, Moed, Taanith*, chap. ii, § 2. Il s'agit de jeûnes publics et généraux, autres que le grand jeûne ou *yom kippour*.

R. Yona, au nom de Rab, dit : Un particulier qui a fait vœu d'observer un jeûne doit insérer les paroles relatives au jeûne dans sa prière; et il en est de ceci comme du sabbat, dit R. Zeira au nom de R. Houna; on doit le mentionner à chacun des trois offices (le soir, le matin et l'après-midi). R. Mana dit: J'ignorais quel est l'avis qu'on admet : si c'est comme R. Jérémie, ou comme R. Janée au nom de R. Ismaël; mais, lorsque je suis allé là où l'on établit la règle[1], j'ai entendu R. Houna, au nom de Rab, disant que le particulier qui a fait vœu d'observer un jour de jeûne doit insérer la prière du jeûne dans les dix-huit bénédictions.

R. Yossé objecta ceci : La Mischnâ ne dit-elle pas formellement que le particulier doit réciter tous les jours les dix-huit bénédictions, même le samedi soir, les soirs de Kippour et des jeûnes publics? (S'il fallait insérer dans cette prière des paroles relatives à la solennité, il y aurait une bénédiction en plus.) Que veut dire R. Yosé par ces paroles : Que la Mischnâ discute? c'est pour réfuter l'opinion qui soutient que l'on insère la prière relative à la solennité entre la septième et la huitième (et l'on admet l'avis de R. Janée, qui l'insère dans la seizième et n'en fait pas un paragraphe à part). R. Acha bar-Isaac, au nom de R. Chyïa de Séphoris, dit : Au jour d'Ab (anniversaire de la destruction des deux temples), il doit insérer (dans les dix-huit bénédictions) des paroles relatives aux événements; voici ce qu'il doit dire : Éternel notre Dieu, étends ta miséricorde infinie et ta bienveillance, qui ne se dément jamais, sur nous, sur ton peuple Israël, sur Jérusalem, ta ville, sur Sion, résidence de ta gloire, sur cette ville en deuil, détruite, bouleversée, désolée, livrée entre les mains des superbes, dévastée par les méchants, dont les légions se sont emparées, que les idolâtres ont profanée; tu l'avais donnée à ton peuple Israël, comme un héritage pour la postérité de *Yeschouroun;* elle a été détruite par le feu, et c'est par le feu que dans l'avenir tu la reconstruiras, comme il est dit : *Je serai pour elle*, dit l'Éternel, *une muraille de feu tout autour, et je résiderai dans son sein pour sa gloire* (Zacharie, II, 9). R. Abdima de Séphoris demanda à R. Mana : A quel endroit (de la prière) insère-t-on (ces paroles)? Ne le savais-tu donc pas jusqu'à présent? Tout ce qui est relatif à l'avenir, on l'insère dans la *abodah* (la dix-septième), et tout ce qui concerne le passé, dans la *hôdaah* (la dix-huitième); la Mischnâ elle-même le dit : on dit la *hôdaah* (reconnaissance) pour le passé et on supplie pour l'avenir (la *abodah*, par laquelle on demande à Dieu ses bénédictions).

Comment est composée la prière résumée des dix-huit? Selon Rab, on prend la fin de chacune des dix-huit (qui est toujours composée de ces mots : Loué sois-tu, Éternel, etc.). Selon Samuel, on prend la phrase initiale des dix-huit

[1] Le *Beth-Hamidrasch*, ou le Sanhédrin.

bénédictions. Les uns disent qu'on fait une prière composée de sept bénédictions résumant les dix-huit[1]; d'autres disent que c'est une prière de dix-huit résumant les dix-huit. Les premiers sont d'accord avec Samuel, les derniers avec Rab. R. Zeïra envoya R. Nissime chez R. Janée de chez R. Ismaël, pour savoir comment, selon Samuel, était composée la prière des sept bénédictions résumée des dix-huit; celui-ci répondit que la formule est la suivante : «Donne-nous l'intelligence, agrée notre repentir, pardonne-nous, délivre-nous, guéris nos malades, bénis nos années;» en temps de pluie on dit, selon R. Chagui, «Donne-nous des pluies de bénédiction, et à la rosée : des rosées de bénédiction, car tu rassembles les dispersés qui espèrent dans ta justice; tu étendras ta main sur les méchants, et tous ceux qui se confient en toi se réjouiront de la reconstruction de ta ville, du rétablissement de ton sanctuaire et des rejetons de David, ton serviteur; car avant que nous t'invoquions tu nous exauces, comme il est dit : *Avant qu'ils m'implorent, je les exaucerai; ils parleront encore, que je les aurai entendus;* loué sois-tu, Éternel, qui entends la prière.» On ajoute (à cette formule) les trois premières et les trois dernières, et l'on termine ainsi: «Loué soit l'Éternel qui a entendu la voix de mes supplications[2].»

4. R. Éléazar dit : Si l'on dit sa prière comme pour s'acquitter d'une récitation obligatoire, ce ne sont point là des supplications.

R. Abahou, au nom de R. Éléazar (pour expliquer les termes de la Mischnâ): On ne doit pas dire sa prière comme on lit un acte ou un procès-verbal. R. Acha, au nom de R. Yosé, dit : On doit faire chaque jour une différence quelconque[3]; Amri Achitophel (le conseiller de David) faisait chaque jour trois prières différentes.

Aussi longtemps, dit R. Zeira, que j'ai agi ainsi, j'étais dans l'erreur; il n'y a de vraie que l'interprétation de R. Abahou au nom de R. Éléazar (sur la prière inefficace) : c'est qu'on ne doit pas la dire comme si l'on lisait un acte (ou un procès-verbal). R. Éliézer faisait tous les jours une nouvelle prière; R. Abahou ajoutait chaque jour une bénédiction nouvelle. Selon R. José Tseidania (ציידניא), au nom de R. Yochanan, avant la prière des dix-huit on dit : *Éternel, ouvre mes lèvres pour que ma bouche raconte tes louanges* (Ps. LI, 16). Après la prière on ajoute : *Que les paroles de ma bouche et les pensées de mon cœur soient agréées devant toi, Éternel, mon rocher et mon sauveur* (Ps. XX, 15). Selon R. Youdan, ces deux versets se disent avant la prière.

[1] Les trois premières, les trois dernières et toutes celles du milieu résumées en une seule, selon la formule donnée ci-après par R. Janée.

[2] Pour bien se rendre compte de toute l'*amida*, lire l'*Appendice*, § 2.

[3] En dehors des prières prescrites par le rituel.

Celui qui, en disant sa prière, se souvient qu'il l'a déjà dite, doit s'arrêter, selon Rab, et continuer selon Samuel. Simon bar-Vava répétait ce mot de R. Yochanan : Que ne prie-t-on toute la journée, et pourquoi (le ferait-on)? C'est qu'aucune prière n'est perdue.

R. Zeïra objecte à R. Yosé : N'avons-nous pas une opinion exprimée par R. Yochanan au sujet de celui qui se souvient, en récitant sa prière, qu'il l'a déjà faite? n'a-t-on pas rapporté que R. Abahou, lorsqu'il vint (de Palestine en Babylonie), dit, au nom de R. Yochanan, que celui qui doute s'il a prié ou non doit s'abstenir? R. Chanina répond que ce n'est que par un raisonnement qu'on a pu conclure des paroles de R. Yochanan (qu'il appuyait l'opinion de Rab), car on demanda devant R. Yochanan : Si l'on doute d'avoir fait sa prière ou non (que faut-il faire)? Il nous répondit : Que ne prie-t-on toute la journée, car aucune prière n'est perdue. Pour le cas où au lieu de la prière du samedi on récite par oubli celle de la semaine[1], il y a discussion entre R. Nachman bar-Yaakob et R. Scheschet : selon l'un, il faut s'arrêter; selon l'autre, on doit continuer. Tous deux sont d'accord que si l'on a commencé la quatrième bénédiction, on doit la terminer. Et cela est conforme à l'avis de Rabbi, car Rabbi disait : Je suis étonné que l'on ait supprimé la quatrième bénédiction le samedi, car, sans intelligence, comment pourrait-on prier[2]? R. Isaac disait : L'intelligence est une grande chose, car elle se trouve (dans les Saintes Écritures) entre le nom divin deux fois répété : *Dieu est de l'intelligence, le Dieu* (I Samuel, II, 3). D'autres citaient le verset suivant : *Alors tu comprendras la crainte de l'Éternel, et tu auras trouvé la connaissance de Dieu* (Proverbes, II, 5).

5. R. Yehoschoua dit : Celui qui se trouve dans un endroit dangereux récite une courte prière résumée des dix-huit; il dit : Sauve ton peuple Israël, même lorsqu'il transgresse tes lois; que ses besoins soient devant toi; sois loué, Éternel, qui entends les prières et les supplications.

R. Schimon bar-Abah, au nom de R. Chyïa, dit : Toutes les routes sont considérées comme dangereuses. R. Jona, lorsqu'il devait passer (la nuit) dans une hôtellerie, faisait son testament. R. Mana faisait de même avant d'entrer dans

[1] La prière des dix-huit, le samedi, est réduite à sept : les trois premières et les trois dernières du rituel quotidien, et au milieu une bénédiction spéciale pour le samedi.

[2] Voici la quatrième bénédiction : « C'est toi qui donnes l'intelligence à l'homme et qui enseignes au mortel la science; accorde-nous la science, le discernement et le jugement; sois loué, Éternel, qui donnes l'intelligence. »

un bain chauffé. R. Chanina, fils de R. Abahou, et R. Schimon bar-Aba, au nom de R. Yehoschoua ben-Lévi, disent : Toutes les maladies sont considérées comme dangereuses. R. Acha, au nom de R. Assa, dit : Celui qui récite la prière résumée des dix-huit doit dire tout ce que l'officiant placé sur le pupitre dirait : Les besoins de ton peuple, etc. R. Pinchas, R. Lévi et R. Yochanan, au nom de Menachem le Galiléen, disent : A celui qui monte au pupitre (pour faire la prière à haute voix) on ne dit pas : Va faire la prière; mais bien : Viens, approche, présente notre offrande, implore pour nos besoins, soutiens nos combats, implore pour notre vie. D'autres soutiennent (que la formule de la prière résumée des dix-huit est la suivante) : Les besoins de ton peuple Israël sont nombreux, mais sa volonté est faible; qu'il te soit agréable, Éternel notre Dieu, Dieu de nos pères, d'accorder le nécessaire à chaque être, et à chaque personne ce qui lui manque; sois loué, Éternel, qui entends la voix de mes supplications; sois loué, Éternel, qui exauces la prière. D'après R. Chisda, la règle est conforme à cette dernière opinion.

Selon R. Hisda, on dit d'abord les trois premières et les trois dernières (bénédictions des dix-huit). Il y a une opinion qui soutient que l'on doit d'abord réciter la prière obligatoire, puis prier pour ses besoins particuliers; une autre opinion soutient le contraire. La première opinion s'appuie sur le verset des psaumes : *Prière d'un malheureux qui s'humilie et qui épanche ses plaintes devant l'Éternel* (Ps. CII, 1); la seconde s'appuie sur le verset : « Pour entendre la supplication et la prière (I Rois, VIII, 28). » Ceci est d'après les sages, selon R. Zeira au nom de R. Hanna. Un particulier qui veut faire une prière spéciale doit toujours l'insérer dans la quinzième des dix-huit bénédictions. R. Aba et R. Chyïa, au nom de R. Yochanan, disent : On doit faire sa prière dans un endroit destiné à cet effet; il s'appuie sur ce verset : *Partout où j'aurai proclamé mon nom, je viendrai à toi pour te bénir* (Exode, XXI). Or, il n'est pas dit : où *on proclamera*, mais bien : où *je proclamerai*.

R. Tanchoum bar-Chanina dit : On doit avoir une place fixe dans la synagogue pour faire la prière, car il n'est pas dit : « lorsque David fut arrivé au sommet où il se prosterna; » mais bien : où *il se prosternait* habituellement (II Samuel, XI, 2). R. Yassa et R. Chelbo ajoutaient, au nom de R. Abdouma de Man-Chipa, que l'on doit, pour prier, avoir la face tournée vers la muraille, selon ce verset : *Ézéchias tourna la face vers la muraille et la fixa* (II Rois, XX, 2). De quelle muraille s'agit-il ici? R. Josué ben-Lévi répond : C'est celle de Rahab, dont il est dit : Sa maison était dans la muraille du rempart (Josué, II, 15). Hiskiah s'exprima ainsi : Maître de l'univers, Rahab l'hôtellière, pour avoir sauvé deux personnes (les deux espions), a obtenu la vie sauve d'une quantité de personnes, comme il est écrit : *les jeunes gens viennent* etc. (Josué, VI, 23). R. Simon ben-Yochaï disait à ce sujet que si même une branche (de la

famille de Rahab) composée de deux cents personnes s'était attachée à deux cents familles (par chacun de ses membres), tous avaient droit au salut, par suite du mérite (de Rahab). Mes ancêtres, qui ont amené à toi tous ces étrangers, ne doivent-ils pas bien plus encore (me sauver la vie)? R. Chanina bar-Pafa dit que c'est vers le mur du sanctuaire qu'il dirigea ses regards, comme il est écrit : *Ils placent leur seuil près du mien, leur poteau près de mon poteau; la muraille seule est entre moi et eux* (Ézéchiel, XLIII, 8). Ces hommes (auxquels le prophète adresse ces reproches) étaient cependant pieux et, ne pouvant chaque fois se rendre dans le temple, prièrent dans leur maison, et cette prière leur était comptée comme s'ils l'avaient faite dans le sanctuaire; comme mes ancêtres ont établi toute cette splendeur, à ton honneur, à bien plus forte raison (doivent-ils me sauver la vie). D'après R. Samuel bar-Nachmeni, c'est vers la muraille de Sunamite qu'il dirigea ses regards, comme il est dit : «Faisons donc une petite chambre dans la muraille» (II Rois, IV, 10). Hizkia s'exprima ainsi : Maître de l'univers, cette Sunamite a élevé une muraille pour Élisée, et (en récompense) tu as rendu la vie à son enfant; comme mes ancêtres ont élevé toute cette splendeur (le temple) à ta gloire, à bien plus forte raison (doivent-ils me sauver la vie). Selon le Rabbin, ce fut vers les parois de son cœur qu'il dirigea ses regards : *Mes entrailles, mes entrailles, je tremble; les parois de mon cœur sont agitées* (Jérémie, IV, 19). Il s'exprima ainsi : Maître de l'univers, j'ai examiné les deux cent quarante-huit membres que tu as mis en moi[1], et je n'ai pas trouvé que j'aie pu exciter ton cerveau par un seul d'entre eux; à plus forte raison dois-tu me sauver la vie.

6 (5). Celui qui est sur une mule doit en descendre (pour faire sa prière); s'il ne peut le faire, il doit tourner sa face (vers Jérusalem), et, s'il ne peut pas tourner sa face, il doit diriger son cœur vers le saint des saints.

On a enseigné que si celui qui est sur une mule a quelqu'un pour la tenir, il doit mettre pied à terre pour faire sa prière; sinon, il peut rester en place; selon R. Meïr, il peut de toute façon rester en place, car il est plus rassuré (et prie donc avec plus de ferveur). R. Youda, fils de Pazi, au nom de R. Josué ben-Lévi, dit : La règle est conforme à l'opinion de R. Meïr. R. Jakob bar-Acha dit : Nous l'avons appris ailleurs; n'importe de quel côté il soit tourné, on ne le fait pas retourner, sauf lorsqu'il est tourné vers l'orient. R. Yosé bar-Abin en donne le motif : c'est qu'autrefois ils tournaient le dos au sanctuaire de l'É-

[1] Selon le Talmud, le corps humain se divise en deux cent quarante-huit membres, par rapport au nombre égal de préceptes affirmatifs contenus dans la *thôra*.

ternel; leur face était (dirigée vers) l'orient, et ils se prosternaient vers l'orient au soleil (Ézéchiel, VIII, 16). On a enseigné : Un aveugle ou celui qui ne connaît pas les points cardinaux (et ignore où se trouve Jérusalem) doivent, pour faire leur prière, penser à Dieu, comme il est dit : *Ils prieront vers l'Éternel* (I Rois, VIII, 44). Ceux qui sont dans les contrées extérieures (en dehors de la Palestine) doivent tourner la face vers la terre sainte, comme il est dit : *Ils t'adresseront leur prière par le chemin du pays que tu as donné à leurs ancêtres* (ibid. 48). Ceux qui habitent la Palestine dirigent leur face vers Jérusalem; c'est qu'il est dit : *Ils prieront vers toi par la ville que tu as choisie* (ibid. 44). Ceux qui font leur prière à Jérusalem se tournent vers le mont du temple, comme il y est dit : *et la maison que j'ai bâtie à ton nom.* Ceux qui se tiennent sur la montagne du temple tournent leur face vers le saint des saints, comme il est dit : *Ils t'adresseront leur prière dans cet endroit, et toi tu l'entendras dans ta demeure, dans le ciel; tu l'entendras et tu pardonneras* (*ibid.* 30); de façon que ceux qui se tiennent au nord doivent se tourner vers le sud, ceux du sud vers le nord, ceux de l'orient vers l'occident et ceux de l'occident vers l'orient, afin que tout Israël, en priant, soit tourné vers un seul endroit, comme il est écrit : *Ma maison sera appelée une maison de prières pour toutes les nations* (Isaïe, LVI, 7). R. Yehoschoua ben-Lévi dit : Le *héchal* (temple) (Ézéchiel, XLI, 1) indique la partie intérieure du sanctuaire, l'endroit vers lequel toutes les figures sont tournées[1]. Ceci est bien tant que le temple a existé; mais, depuis qu'il est détruit, d'où savons-nous (qu'il doit être le point vers lequel nous nous tournons pour nos prières)? C'est qu'il est dit : *Il est construit pour être un arsenal* (*talpiath*), c'est-à-dire un mont vers lequel tous dirigent leurs regards. R. Aboun interprète ainsi le mot *talpiath*[2] (Cantique, IV, 4) : un mont pour lequel toutes les bouches prient; c'est ainsi dans le *schema'* et dans la prière des dix-huit bénédictions. Il est dit dans un verset : *Je veux aller et retourner dans mon endroit* (Osée, V, 15), et dans un autre verset : *Mes yeux et mon cœur seront là toujours* (I Rois, V, 3). Comment cela se peut-il[3]? C'est en tenant la face vers le ciel, les yeux et le cœur vers la terre[4].

Il est dit dans la Mischnâ que celui qui ne peut se tourner doit diriger sa pensée vers le saint des saints. De quel saint des saints s'agit-il? Selon R. Chïya-Raba, il s'agit du saint des saints céleste; d'après R. Schimon, fils de Chalaphta, il est question du saint des saints terrestre, et, dit R. Pinchas, ces deux rabbins

[1] Il y a ici un rapprochement de mots difficile à rendre : le mot *intérieur* se dit en hébreu *penim* et le mot *figure* se rend par *panim.*

[2] En décomposant le mot *talpiâth* on trouve : *tal* qui signifie colline, et *piâth* bouches.

[3] Ces deux versets se contredisent.

[4] Certaines versions du Talmud indiquent le contraire.

ne sont pas en discussion, le saint des saints terrestre se trouvant juste au-dessous du saint des saints céleste. Il interprète ainsi ces mots : *La demeure que tu as préparée* (Exode, xv, 17), c'est-à-dire : placé en face de ta demeure[1]. Au sujet du Moria, R. Chiya et R. Yanaïe discutent si ce nom signifie que c'est de là qu'est sorti l'enseignement pour le monde (en hébreu *horâah*); selon Kahana, c'est de là qu'est sortie la crainte (pour ceux qui transgressent la parole de Dieu (en hébreu *yirah*, d'où *arône*, l'arche sainte). R. Chïya-Raba et R. Yanaïe expliquent ainsi ce mot : De là est sortie la lumière (en hébreu *ôrah*); d'après Kahana, il indique la malédiction (en hébreu *arirah*) (pour ceux qui transgressent la loi)[2].

Debir (le sanctuaire), selon R. Chïya et R. Yanaïe, est un nom qui signifie que de là est sortie la peste (pour ceux qui violent la loi de Dieu, en hébreu *déber*). Selon Chahana, il signifie que de là sont sorties les paroles (les commandements, en hébreu *dibroth*).

7 (6). Celui qui est sur un navire ou sur un radeau doit (pour prier) diriger sa pensée vers le saint des saints.

Les termes *assada*, *raphsodoth* et *aschadia*[3] désignent tous la même chose (un radeau), comme il est écrit : *Nous les ferons conduire vers toi en radeaux* (II Chroniques, v, 15).

8 (7). R. Élazar ben-Azaria dit : La prière supplémentaire (des samedis et fêtes) ne se dit que dans les réunions (de dix personnes au moins). Selon les Rabanan, on la dit soit en public, soit en particulier. R. Yehouda, au nom de R. Élazar, dit : Partout où il y a une réunion publique (pour la prière), celui qui prie en particulier est dispensé de la prière supplémentaire.

R. Bibi, au nom de R. Chana, dit : C'est conforme à l'opinion de R. Youda, au nom de R. Élazar ben-Azaria, et il y a un fait relatif à Samuel qui est d'accord avec lui, car Samuel racontait qu'il n'avait récité la prière supplémentaire (en particulier) que le jour des funérailles du fils du chef de la captivité[4]; la

[1] En lisant, au lieu de *machôn, mechouvan.*

[2] On sait que le livre de la Loi était déposé dans l'arche sainte ou *arôn hakodesch.*

[3] *Esseda,* mot latin; *skedia,* mot grec, et *raphsodoth,* mot hébreu.

[4] On s'était attardé aux funérailles et l'on n'avait pas pu la dire en public.

communauté ne l'ayant pas dite, je l'ai récitée, moi. Quant à l'opinion des Rabanan, qui discutent (contre R. Youda), elle est expliquée par R. Yaakob bar-Idi, au nom de R. Schimon le pieux. Il s'agit dans la Mischnâ des bergers et des ouvriers qui font sécher les figues : (obligés d'être toujours hors la ville, ils sont dispensés de la prière supplémentaire par la récitation publique); mais tout autre homme n'en est pas dispensé (et, quoiqu'on l'ait dite dans la synagogue, celui qui prie en particulier est obligé de la réciter). Le fait raconté par R.Yochanan est d'accord avec cette opinion : il disait avoir vu R. Yanaïe, faisant sa prière sur une place publique à Séphoris, faire quatre pas et dire ensuite la prière supplémentaire; or, on sait qu'il n'y avait pas à Séphoris de lieu de réunion pour la prière. On peut tirer de là une triple conclusion : 1° que les places de Séphoris sont considérées comme la ville même[1]; 2° que les Rabanan étaient en discussion avec R. Élazar ben-Azaria[2]; 3° qu'après avoir fait sa prière (en particulier), on marche la longueur de quatre coudées et l'on dit la prière supplémentaire; R. Aba dit qu'il n'est pas nécessaire de marcher : il suffit d'attendre le temps voulu pour parcourir l'espace de quatre coudées. Selon Rab, on doit ajouter quelques mots à cette prière; d'après Samuel, cela n'est pas nécessaire. R. Zeïra questionna à ce sujet R. Yossé, qui lui répondit qu'il suffit de dire : «Et nous accomplirons nos devoirs devant toi en t'offrant les sacrifices quotidiens et le sacrifice supplémentaire.» R. Schila, au nom de Rab, dit: Celui qui, après avoir fait sa prière, se trouve dans une réunion de dix personnes qui prient, doit prier avec elles[3]. R. Zeïra et R. Nachman bar-Yaakob avaient déjà dit leurs prières, lorsque survinrent dix personnes; R. Nachman répéta les prières avec elles. Mais n'avons-nous pas déjà prié? lui observa R. Zeïra. C'est vrai, répondit-il, mais R. Schila n'a-t-il pas dit que celui qui, après avoir prié, se trouve dans une assemblée de dix personnes, doit prier avec elles? R. Acha et R. Yôna, au nom de R. Zeïra, disent : Celui qui a dit la prière du matin et se trouve ensuite dans une assemblée qui récite la prière supplémentaire doit la dire avec l'assemblée; mais, s'il n'a pas encore dit la prière du matin, il doit voir s'il peut la réciter et la terminer avant que l'officiant reprenne (la prière des dix-huit), afin de dire Amen (avec l'assemblée), et il doit le faire; au cas contraire, non. De quel *Amen* s'agit-il ici? Deux *amoraïms* discutent à ce sujet : d'après l'un, c'est le *Amen* après la troisième bénédiction; d'après l'autre, il s'agit du *Amen* après la quinzième bénédiction. Nous avons appris ailleurs[4] que, selon R. Gamaliel, l'officiant (en disant la prière à haute

[1] Il s'agit sans doute d'une place en dehors de la ville.

[2] Et par conséquent on admet comme eux que le particulier est obligé de dire la prière supplémentaire.

[3] Lorsque dix personnes sont réunies, elles forment une assemblée, et l'une d'elles récite les prières à haute voix.

[4] Mischnâ, IIe partie, tr. *Rosch haschanâ*, ch. IV, § 9.

voix) dispense le public de la réciter; R. Houna Rabba dit à ce sujet, au nom de R. Yochanan, que la règle n'est conforme à l'opinion de R. Gamaliel que pour les *tekioth* (c'est-à-dire les prières que l'on récite avant de sonner le schophar pendant la prière supplémentaire). R. Zeïra et Bar-Hisda avaient récité les prières du *schophar* avec l'assemblée (c'est-à-dire qu'ils avaient assisté à la récitation de l'officiant), lorsque survinrent d'autres personnes. Chisda recommença la prière avec elles : N'avons-nous pas déjà prié? lui observa R. Zeïra. — C'est vrai, répondit-il, j'ai prié une seconde fois, car des rabbins venus de la Palestine (en Babylonie) ont dit, au nom de R. Yochanan, que la règle est comme l'avis de R. Gamaliel pour les *tekioth;* or (la première fois) ma pensée n'était pas de m'acquitter de mon devoir (par la récitation de l'officiant), car si j'avais eu cette pensée, j'eusse été quitte de mon devoir (et je n'aurais pas recommencé une seconde fois). — Cela est juste, répondit R. Zeïra, car si tous les *tanaïmes* ont exprimé cette opinion au nom de R. Gamaliel, R. Oschia l'a dite au nom des sages (donc, elle forme loi). R. Ada de Chypre ajoute (que pour être quitte par la récitation de l'officiant) il faut avoir été présent dès le commencement (de la prière supplémentaire). R. Tanchoume, fils de R. Jérémie, fait remarquer que la *Mischnâ* elle-même le dit : L'ordre des *tekioth* est ainsi: on dit d'abord les trois premières bénédictions des dix-huit (*rosch haschanah, ibid.*) (on voit donc qu'il faut assister au commencement de la prière pour être dispensé par la récitation de l'officiant, et que c'est la Mischnâ qui le dit).

CHAPITRE V.

---

1. On ne se met à prier que sous l'impression du respect divin. Les anciens savants pieux attendaient un instant (en entrant à la synagogue) avant de prier, afin de se recueillir et de penser à notre Père qui est aux cieux. Si le roi même les saluait, ils ne répondaient pas; ils ne se seraient pas interrompus, eussent-ils eu un serpent attaché au talon.

R. Jérémie bar-Aba dit : Si l'on arrive de voyage, il est défendu de faire la prière avant de s'être reposé (à cause des préoccupations que l'on éprouve). Et quel verset l'indique? Celui-ci (Isaïe, LI, 21) : *Écoute donc cette pauvre femme, qui est ivre, sans que ce soit du vin.* (Ce verset prouve que l'on est considéré comme ivre si l'on est préoccupé; or, la prière étant interdite à l'homme ivre, elle est aussi défendue à celui qui est préoccupé.) R. Zerikan et R. Yochanan, au nom de R. Éliézer, fils de R. Yosé le Galiléen, dit que celui qui éprouve du chagrin ne doit pas, pour cette même raison, dire la prière. C'est sans doute sur le même verset que l'on se fonde pour cela.

On a enseigné que l'on ne doit se mettre à prier ni après avoir parlé de sujets profanes, ni après avoir plaisanté, ni après avoir tenu une conduite légère, ni après s'être livré à des conversations futiles, mais seulement à la suite de sujets bibliques. C'est pourquoi aussi on remarque chez les premiers prophètes qu'ils terminaient leurs allocutions par des louanges à Dieu et par des consolations à Israël. Toutefois, dit R. Éliézer, Jérémie seul terminait par des remontrances. R. Yochanan lui répondit : Même ce prophète termine par des consolations : «Ainsi, dit-il, tombera Babel» (Jérémie, XXI, fin). Comme Jérémie prophétisait de nouveau sur des sujets relatifs au sanctuaire, faut-il en conclure qu'il prédit à la fin la ruine du temple? C'est pourquoi il est dit : *Jusqu'ici vont les paroles de Jérémie* (*ibid.*), ce qui prouve que ce prophète a cessé en annonçant la chute de ses destructeurs, et non par des remontrances et des

menaces. N'est-il pas écrit au contraire : *Il y aura de la misère pour toutes les créatures?* C'est aux païens que s'applique cette malédiction. Mais n'est-il pas dit aussi : *Tu nous as méprisés* (Lamentations, v, 22)? Oui, mais ces mots sont accompagnés de l'espoir du retour : *fais-nous retourner*, y est-il dit, *parce que tu nous as méprisés* (ibid.).

De même le prophète Élie ne s'est séparé d'Élisée qu'après l'avoir entretenu de sujets religieux : *Ils marchaient*, est-il dit, *et pendant la route ils continuaient à parler* (II Rois, II, 11). De quoi s'occupaient-ils? R. Achwa bar-R. Zeïra dit qu'ils s'entretenaient de la lecture du *schema'*; c'est dans le même esprit d'exégèse que le verset dit : *Tu en parleras* (Deutéronome, VI, 7). R. Juda ben-Pazi dit qu'ils s'entretenaient de la création du monde, conformément à ce verset (Psaume XXXIII, 6) : *Par la parole de Dieu les cieux ont été créés*. R. Judan, fils de R. Aïbo, dit qu'ils parlaient de sujets consolants pour Jérusalem, selon ce verset : *Parlez au cœur de Jérusalem* (Isaïe, XL, 2). Les rabbins disent qu'ils traitaient du char céleste; on peut le conclure de ce verset : *Et voici un char de feu et des chevaux de feu*, etc. (II Rois, II, 11). R. Jérémie dit : On ne doit se mettre à prier qu'après avoir appris une règle de religion. R. Yossé dit que celui qui s'occupe des intérêts communaux a autant de mérite que celui qui s'occupe de la Loi. Aussi R. Houna enseigna ceci : Il est bon que les femmes, dès qu'elles voient une goutte de sang petite comme un grain de safran (signe d'impureté), restent pendant sept jours à se purifier. Puis ce rabbin se leva et se mit à prier.

Zeïra bar-R. Hanina dit : Celui qui répand le sang des sacrifices commet sur eux un sacrilége. C'est là une des règles fixes. Bar-Kapara a enseigné : C'est une loi traditionnelle, transmise à Moïse par la révélation sur le Sinaï, qu'il y a onze jours entre une purification[1] et l'autre (*mulieris menstruatæ*). R. Oschia a enseigné : On peut accumuler des produits de la terre et du blé avec les issues de paille, de façon qu'on soit dispensé d'en prélever la dîme (si on les recueille mêlés de cette façon, avant de les avoir tamisés, on est dispensé d'ôter la dîme pour la consommation). Abba Judan demanda à Rabbi : Combien de degrés y a-t-il dans les choses saintes? Il lui répondit : Il y en a quatre. Et combien de

[1] Dès qu'une femme mariée voit du sang d'impureté (menstruæ), elle est *niddâ*, c'est-à-dire, pendant sept jours il lui est interdit de se livrer au commerce conjugal. Après cette semaine commencent souvent les jours de la gonorrhée (en cas de flux grave), qui sont au nombre de onze; après quoi reviennent les sept jours de la *niddâ*, suivis de nouveau de ceux de la gonorrhée, et ainsi de suite. La conséquence de cet enseignement est celle-ci : si dans les onze jours il n'y a eu de perte qu'une ou deux fois, la femme est pure, après avoir pris le bain réglementaire; mais si elle a des pertes trois jours de suite, elle devra compter, après cet espace de temps, encore sept jours de pureté avant de pouvoir se livrer au commerce marital. Ainsi s'explique ce désaccord entre le nombre des jours.

degrés y a-t-il pour les oblations? Trois. Puis il se mit à prier. R. Ezekia, R. Jacob bar-Acha et R. Yassa disent, au nom de R. Yochanan, qu'il ne faut jamais oublier le verset suivant : *L'éternel Sebaôth est avec nous, le Dieu de Jacob est notre soutien, Selah* (Psaume XLVI, 12). R. Yossé bar-R. Aboun et R. Abouha disaient, au nom de R. Yochanan et de ses compagnons, ce verset-là : *Ô éternel Sebaôth, heureux l'homme qui se fie en toi* (Ps. LXXXIV, 13). R. Ezekia disait, au nom de R. Abouha : « Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, de nous sauver des heures de rébellion, dures et mauvaises, qui s'échappent et arrivent furtivement sur la terre. »

« On ne doit pas se mettre à prier, etc. »

R. Josué ben-Lakisch interprétait ainsi le verset (Psaume XXIX, 2) : *Prosternez-vous devant l'Éternel dans les parvis du sanctuaire, avec le respect du sanctuaire*[1]. R. Yossé ben-Hanina demandait : Comment explique-t-on ce verset : *Adorez Dieu avec crainte et réjouissez-vous en tremblant* (Psaume II, 11)? (N'y a-t-il pas là une contradiction entre la crainte et la joie?) R. Acha répond : Cela signifie que lorsque le jour de la terreur viendra, vous vous réjouirez (car vous avez adoré Dieu avec crainte et vous n'aurez rien à craindre).

R. Josué ben-Lévi dit : Lorsqu'on se met à prier, on doit s'asseoir deux fois : une fois auparavant et une fois après; auparavant on doit réciter le psaume CXLV, précédé du verset : *Heureux ceux qui habitent ta maison* (Psaume LXXXIV, 6), et une fois après pour dire ces mots : *Certes, les justes rendent grâce à ton nom; les hommes droits habiteront devant toi* (Psaume CXL, 14). Les premiers hommes pieux se recueillaient une heure avant la prière, puis priaient une heure et se recueillaient de nouveau. Quand donc alors se livraient-ils aux études religieuses et à leurs travaux? R. Isaac bar-R. Éliézer répond : Comme c'étaient des gens pieux, la bénédiction de Dieu était sur leurs études et sur leurs travaux manuels. R. Houna dit : Celui qui prie derrière la synagogue mérite le nom d'impie, car il est dit (Psaume XII, 9) : *Les impies marchent à l'entour* (ou par derrière). R. Houna dit encore, conformément au même verset, que celui qui n'entre pas au temple dans ce bas monde n'aura pas le bonheur d'y entrer dans la vie future.

R. Yochanan dit que celui qui prie dans sa maison l'entoure et la fortifie, pour ainsi dire, d'un mur de fer. Cette opinion n'est-elle pas en contradiction avec une autre du même rabbin? N'a-t-il pas dit ailleurs, par l'organe de R. Aba ou de R. 'Hiya, que l'homme doit prier dans un endroit spécialement réservé

[1] Il y a là plus qu'un jeu de mots : c'est presque une confusion des lettres ה et ח, entre celles du mot בהדרת (au parvis) et du mot בחרדת (avec crainte, respect).

à la prière? Et ici il dit de prier chez soi? Oui, quand on est seul; mais lorsqu'il existe une communauté, on doit se rendre à la synagogue.

R. Pinchas dit, au nom de R. Oschia : Celui qui prie dans une synagogue offre, pour ainsi dire, une oblation pure. Qu'est-ce qui le prouve? Ce verset : *C'est ainsi que les enfants d'Israël apportent l'oblation en un vase pur dans la maison de l'Éternel* (Isaïe, LXVI, 20). R. Abahou ou un autre en son nom interprète ainsi le verset d'Isaïe (LV, 6) : *Invoquez l'Éternel lorsqu'on le trouve*. Où le trouve-t-on? Dans les temples et dans les maisons d'étude; et : *appelez-le pendant qu'il est proche*, là où il est proche. R. Isaac bar-R. Éliézer ajoute encore qu'alors Dieu se tient près d'eux. Comment le sait-on? On le conclut de ce verset : *L'Éternel se tient au milieu de l'assemblée; il juge dans les réunions* (Ps. LXXXII, 2). R. Hisda dit[1] : Lorsqu'on entre dans une synagogue, on doit s'y avancer de l'espace de deux portes, car il est dit (Proverbes, VIII, 34) : *Heureux l'homme qui m'obéit et veille chaque jour à mes portes;* il est dit : *à mes portes* (au moins deux), et non *à ma porte; aux poteaux*, est-il dit, au pluriel, et non au singulier. Si l'on agit ainsi, à quelle récompense peut-on s'attendre? A ce que promet le verset : *Ceux qui me trouvent rencontrent la vie* (ibid.).

R. Houna dit : Lorsqu'on se rend au temple, on doit accélérer sa marche, en vertu de ce verset (Osée, VI, 3) : *Nous voulons savoir; courons pour connaître l'Éternel.* En sortant, on doit aller doucement, selon ces mots (Job, XIV, 16) : *Maintenant tu comptes mes pas* (au départ). R. Yochanan dit : C'est un fait certain que celui qui s'occupe de l'étude talmudique dans le temple ne l'oublie pas de sitôt. R. Yochanan d'Anatoth ajoutait comme réponse : Il est non moins certain que si l'on étudie avec modération, on n'oublie pas si promptement, comme il est dit (Proverbes, XI, 2) : *La sagesse accompagne les hommes modestes.* R. Yochanan établit de même qu'il est bon, pour ne pas oublier, d'apprendre l'exégèse dans les livres (et non par cœur); et R. Tanhoum dit que celui qui repasse ce qu'il a appris ne l'oublie guère, d'après ces paroles : *afin que tu n'oublies pas les paroles que tes yeux ont vues* (Deutéronome, IV, 9).

R. Yona dit, au nom de R. Tanhoum bar-R. Hiya : Lorsqu'on a eu un songe pénible, il faut dire : «Qu'il te plaise, Éternel mon Dieu et Dieu de mes ancêtres, de disposer de tous les songes que j'ai eus, soit cette nuit, soit les autres nuits, soit que moi je les aie eus, soit que d'autres aient rêvé de moi. S'ils sont bons, qu'ils s'accomplissent pour la joie, le bonheur, la bénédiction et la vie. S'ils sont différents, modifie-les, de même que tu as changé les eaux amères en douces[2] et les eaux de Jéricho en eaux agréables, par l'entremise d'Élisée, ainsi que la malédiction du fils de Peor (Balaam) en bénédiction. Change de même tous les mauvais rêves. Que les rêves des autres à mon égard

[1] Babli, même traité, fol. 8[a]. — [2] Exode, XV, 25.

tournent en bien, en bénédiction, en guérison, en vie, en bonheur, en joie et en paix, selon ce verset : *Tu as changé mon deuil en réjouissance; tu as délié mon sac et tu m'as ceint de gaieté. Afin qu'on chante tes louanges sans interruption, Éternel mon Dieu, je veux sans cesse te rendre grâce* (Psaume xxx, 12). *L'Éternel ton Dieu n'a pas voulu écouter Balaam; et, en ta faveur, il a changé la malédiction en bénédiction, car l'Éternel ton Dieu t'aime* (Deutéronome, xxiii, 6). *Alors la vierge se réjouira dans la danse, ainsi que les jeunes gens et les vieillards; je changerai leur deuil en joie, je les consolerai et je les réjouirai dans leur affliction* (Jérémie, xxxi, 13).

« Même si le roi s'informe de ta santé, etc. »

R. Acha dit : Ce qui vient d'être dit s'applique aux rois d'Israël; mais aux rois étrangers il faut rendre le salut. On a enseigné que si l'on écrit le nom de l'Éternel, on ne doit pas s'interrompre pour donner une réponse, même à un roi[1]; si l'on écrit deux ou trois noms différents de la Divinité, par exemple *El*, *Elohim* ou *Jehova*, on achève l'un d'eux et l'on répond ensuite au salut. R. Yochanan était assis, pour lire le *schema'*, à la porte de la synagogue babylonienne de Sippori; il ne se leva pas devant un *archonte* (magistrat) qui passait. En voyant cela, on s'approcha du rabbi pour le frapper. Laissez-le, dit le juge, il s'occupe des lois de son créateur. R. Hanina et R. Josué ben-Lévi se rendirent un jour auprès du gouverneur de Césarée; dès qu'il les vit, il se leva devant eux. Quoi, lui dirent ceux qui l'entouraient, tu te lèves devant ces Juifs? Je vois en eux, dit-il, des faces d'ange. R. Yona et R. Yossé se rendirent auprès du gouverneur de la ville d'Antioche, qui se leva à leur rencontre, dès qu'il les vit. Quoi, lui dit-on aussi, tu te lèves devant ces Juifs? J'ai vu, dit-il, la face de ces gens en mon cœur, et ils triomphaient. R. Abin, en sortant d'une audience du roi, lui tourna le dos. Les courtisans voulurent le tuer; mais, comme ils virent que deux bandes de feu l'escortaient[2], ils le laissèrent aller, selon ce verset : *Tous les peuples de la terre verront que le nom de l'Éternel est invoqué par toi, et ils te craindront* (Deutér. xxviii, 2). R. Simon ben-Iochaï appliquait ce verset même aux esprits et aux démons. R. Ianaï et R. Jonathan se promenaient dans une plaine. Quelqu'un les aperçut et les salua en leur disant : Salut à vous, mes maîtres (comme on s'adresse à de grands personnages). Ils répondirent (modestement) : Nous n'avons pas même l'apparence d'un étudiant pour que nous méritions un tel salut. — Resch Lakisch étudiait tant la Loi qu'il sortit par mégarde (un samedi) en dehors de la limite sabbatique. Il n'a pas su avoir égard au verset : *Enivre-toi toujours de son amour* (Proverbes, v, 19), c'est-à-dire : Par suite de ton amour pour la *tôrâ*, tu te tromperas dans les choses étran-

[1] Tr. *Sophrim*, ch. v, § 6. — [2] Allusion aux lanières latérales des phylactères.

gères. R. Judan bar-R. Ismaël était tellement préoccupé de l'étude de la Loi qu'il ne vit pas tomber son manteau, ni arriver un serpent. Maître, lui dirent ses disciples, tu perds ton manteau. — Ce serpent, leur répondit-il (en l'apercevant), ne le garde-t-il pas contre les voleurs ?

« Eût-on même un serpent enroulé autour du talon, on ne doit pas s'interrompre. »

R. Houna, au nom de R. Yossé, dit : On n'a enseigné cela qu'au sujet du serpent; mais si c'était un scorpion, on devrait s'interrompre. Pourquoi? Parce qu'il mord à plusieurs reprises (ce qui est bien plus grave). R. Ila dit : On n'a parlé que du cas où il serait déjà enroulé autour du talon; mais si on le voit arriver, on peut l'éviter en se retirant, sans interrompre la prière. On a appris de même que si l'on est debout en train de réciter la prière dans la rue ou au marché, on doit se ranger pour laisser passer les ânes ou les chariots, sans s'interrompre toutefois. On raconte, au sujet de R. Hanina ben-Dossa, qu'étant mordu un jour par un reptile venimeux pendant la prière, il ne s'interrompit pas. Lorsqu'on alla voir de quel reptile il s'agissait, on trouva ce ver étendu à l'état de cadavre (il était mort de son audace d'avoir osé attaquer un homme aussi fervent). C'est alors qu'on dit : Malheur à qui eût été mordu par le serpent multicolore; et malheur à ce serpent, qui a mordu R. Hanina ben-Dossa! Quelle est la gravité de ces morsures? Si un homme est mordu et qu'il se mette à temps dans l'eau, le serpent multicolore en meurt; au cas contraire, l'homme en meurt. Maître, lui dirent ses disciples, n'as-tu rien senti pendant la morsure? Je vous jure, répondit-il, que je n'ai songé qu'au sujet de la prière. A ce propos, R. Isaac bar-R. Éliézer dit : Dieu a créé une sorte de source à la plante de ses pieds, conformément à ce verset : *Il exécute les désirs de ceux qui le craignent; il exauce leurs vœux et il les sauve* (même du danger dont ils ne se doutent pas) (Psaume CXLV, 19).

2. Dans la deuxième bénédiction (de l'*amida*), consacrée à la résurrection des morts, on mentionne (en hiver) la force des pluies (*maschib haroua'h*) ; et dans la neuvième bénédiction, celle des années, on sollicite de Dieu la pluie. La formule de séparation (*habdalah*, entre le samedi et le jour de la semaine) se dit dans la quatrième, où l'on sollicite la faveur d'être intelligent. R. Akiba dit : l'*habdalah* forme une quatrième bénédiction spéciale, et, selon Éliézer, on l'intercale dans l'action de grâce (dix-huitième actuelle).

De même que la résurrection des morts doit amener une vie sans fin[1], de même l'on espère que la descente des pluies produit une vie sans fin (aussi on comprend ces deux sujets dans une même prière). R. Hiya-bar Abba le prouve par ces versets (Osée, v, 2) : *Il nous fera revivre dans deux jours : au troisième jour il nous rétablira et nous vivrons devant lui. Allons, courons, pour acquérir la connaissance de Dieu, qu'on trouve bien au matin.* Et il est encore écrit : *Élie le Tischbite, des habitants de Galaad, dit à Achab : Vive Dieu, il n'y aura pendant ces années ni de la rosée, ni des pluies, que selon ma parole* (I Rois, XVII, 1)[2]. R. Berachia raconte un entretien qui eut lieu entre R. Yassa et les rabbins : le premier dit qu'il a été exaucé tant pour la rosée que pour la pluie; les autres disent qu'il n'a été exaucé que pour la pluie, et non pour la rosée. Cette dernière opinion se fonde sur ce verset : *Va, et montre à Achab que j'ai fait répandre la pluie*, etc. (non la rosée, *ibid.* XVIII, 1). Mais, d'après celui qui dit qu'il a été exaucé pour les deux demandes, comment expliquer la mention de la rosée? A-t-il été délié de son vœu à ce sujet? R. Tanhouma d'Edrei répond : On peut admettre qu'un vœu dont on a été dégagé en partie est délié en entier. Ou bien encore, on suppose qu'il parlait du fils de la femme Sarphith[3] : *Il invoqua l'Éternel, et il dit : Éternel mon Dieu*, etc. (*ibid.* XVII, 21).

R. Juda ben-Pazi dit : On peut comparer cela à quelqu'un qui volerait la trousse d'un médecin : au moment où il sort, son fils se blesse. Il retourne près du médecin et lui dit : Soyez assez bon pour guérir mon fils. Je veux bien, lui répond celui-ci, mais rends-moi d'abord ma trousse, qui contient tous mes médicaments, puis je guérirai ton fils. De même le Très-Saint dit à Élie : Va, et dégage-toi du vœu concernant la rosée, car les morts ne vivent que de rosée, et je vais ressusciter le fils de la Sarphith. Et comment sait-on que les morts ne vivent que de rosée? C'est qu'il est écrit : *Les morts vivront; les cadavres se relèveront; éveillez-vous et chantez, habitants de la poussière, car ta rosée est comme celle qui retombe sur l'herbe, et la terre rejettera les trépassés* (Isaïe, XXVI, 19). R. Tanhouma d'Edrei interprète ainsi la fin du verset : la terre rendra ses dépôts.

R. Jacob, du village Hanan, donnait cette raison[4], au nom de Resch Lakisch : Au moment où le patriarche Abraham accomplissait mes désirs, je lui ai juré de ne jamais priver mes enfants de rosée (en été). Qu'est-ce qui le prouve? Ce verset : *A toi la rosée de ta jeunesse;* et il est dit après : *l'Éternel a juré et il ne se repent jamais* (Psaume CX, 3 et 4). R. Juda ben-Pazi ajoute que Dieu a

[1] Même série, tr. *Taanith,* ch. I, § 1.

[2] On voit donc là aussi l'enchaînement dans les versets entre la résurrection et les pluies ou la rosée.

[3] Lorsqu'il était question de rosée, il ne s'agissait que d'une métaphore représentant la résurrection.

[4] Il expliquait ainsi la parole de Dieu.

dit : C'est à titre immuable que j'en ai fait don à Abraham; je lui en ai fait cadeau, selon ce verset : *Dieu te donnera la rosée des cieux* (Genèse, xxvii, 28)[1]. R. Samuel bar-Nahmeni dit : Lorsque les Israélites accomplissent de mauvaises actions et qu'ils transgressent la Loi, les pluies sont arrêtées. En ce cas, on fait intervenir un vieillard, par exemple R. Yossé le Galiléen, qui intercède en leur faveur auprès de Dieu, et la pluie tombe. Toutefois, la rosée ne descend pas du ciel par le mérite d'une créature. Pourquoi? Parce qu'il est écrit : *Il en est de la rosée de l'Éternel comme des pluies menues sur la verdure, qu'on n'espère pas de l'homme et qu'on n'attend pas des enfants de la terre* (Michée, v, 6).

R. Zeïra dit, au nom de R. Hanina : Si l'on est sur le point de réciter la prière de la pluie (qui se dit en hiver) et qu'au lieu de cela l'on mentionne celle de la rosée (qui se dit en été), on n'a pas besoin de recommencer; si, au contraire, dans la prière pour la rosée on nomme la pluie, il faut recommencer. Mais n'a-t-on pas enseigné que, pour la prière de la rosée ou celle qui est relative aux vents, les sages n'ont pas obligé les fidèles de faire la mention, laquelle est seulement volontaire? C'est différent : celui qui se maudit lui-même (en demandant de la pluie en été au lieu de rosée) ne ressemble pas à celui qui ne prie ni ne maudit (aussi n'y a-t-il pas d'obligation en ce cas). On vient de dire que si, au lieu de mentionner la pluie, on a rappelé la rosée, on n'a pas besoin de recommencer : pourquoi cela? N'a-t-on pas enseigné que si l'on a omis de demander à Dieu la pluie (שאלה) dans la bénédiction des saisons (neuvième), ou de mentionner la pluie dans celle de la résurrection des morts (deuxième), il faut recommencer? C'est vrai, et il faut recommencer au cas où l'on n'aurait rien mentionné du tout, ni rosée, ni pluie (mais cette dernière mention suffit au besoin). R. Zeira, au nom de R. Houna, dit : Si l'on a omis de demander la pluie dans la neuvième bénédiction, on le fait dans la seizième, qui est une invocation générale; et, de même, si l'on a omis de faire mention de la pluie dans la seconde bénédiction, on peut la rappeler dans la seizième. En effet, si la demande, faite d'ordinaire comme l'expression d'un désir, dans la section des saisons, peut se dire dans l'invocation générale, il en est à plus forte raison de même de la simple mention de tel attribut divin : « qui fait répandre la pluie. » Mais n'a-t on pas enseigné que si l'on n'a pas demandé la pluie dans la neuvième bénédiction des saisons, ou si l'on n'a pas fait la mention des pluies dans la deuxième bénédiction, il faut recommencer? (il paraît donc qu'il ne suffit pas de les rappeler à la fin?) R. Abdimé, frère de R. Yossé, répond : Si l'on dit qu'il faut recommencer, c'est pour le cas où l'on n'en aurait pas parlé même dans la seizième bénédiction. A quel endroit faut-il reprendre? De même

[1] Or, ce verset est suivi des mots : *Il te donnera la bénédiction d'Abraham.* C'est donc au patriarche qu'elle a été donnée.

que R. Simon, au nom de R. Yochanan, dit, au sujet de la néoménie : si après avoir oublié la mention de cette solennité, on s'est déjà reculé (comme signe de retraite finale), il faut reprendre au commencement, et, si l'on n'a pas fini, il suffit de recommencer à la section consacrée au culte (pour y intercaler le paragraphe de la néoménie, nommé יעלה ויבא); de même, pour notre sujet de la pluie, si l'on s'est déjà retiré, il faut recommencer tout; sinon, il suffit de reprendre à la seizième section (où peut s'intercaler la demande des pluies). A Ninive, on dut établir une fois un jour de jeûne spécial à la suite de Pâques (à cause du manque de la pluie, qui allait produire une famine). On alla consulter Rabbi, pour savoir à quel endroit (de l'*'amida*) il fallait intercaler cette invocation à Dieu, faite en été. Il leur répondit : Faites comme vous voudrez, pourvu que vous ne changiez pas la formule de la prière. A quel endroit cependant faut-il intercaler ce vœu? R. Jérémie était d'avis qu'il faut le dire dans la seizième bénédiction, ou invocation générale. R. Yossé leur dit que ce n'est pas l'avis de R. Zeira, au nom de R. Houna : Si l'on n'a pas fait, dit-il, la demande des pluies dans la bénédiction des saisons, ou si on ne les a pas mentionnées dans la seconde, on les mentionne dans la seizième bénédiction. Et c'est à ce propos que Rabbi dit : Allez et priez, pourvu que vous ne changiez rien à la formule de la prière (c'est-à-dire : comme nous sommes en été, après Pâques, vous ne devez pas solliciter la pluie dans la bénédiction des saisons; or, comme il n'en faut pas parler dans cette bénédiction, il ne faut pas non plus, en cas d'oubli, les mentionner dans la seizième). Mais alors où faut-il en parler, si on ne peut l'y intercaler, selon cette interprétation de R. Yossé? Dans les six bénédictions supplémentaires qu'on ajoute, le jour de jeûne, à la prière *'amida*. Cette indication est suffisante pour ceux qui prient en assemblée publique, où l'on récite les six suppléments; mais comment fait le particulier qui ne dit pas ces additions? R. Hanina répond que R. Zeïra a dit, au nom de R. Houna : Le particulier exprime ses désirs dans l'invocation générale, et celui de la pluie est un désir.

« Et la formule de séparation (הבדלה) se dit dans la quatrième section. »

R. Simon bar-Wava demanda à R. Yochanan : Comment se fait-il que lorsqu'une coutume est établie, les sages viennent la contester? (c'est-à-dire: pourquoi intercaler dans la quatrième section ce qui fait l'objet d'une cérémonie spéciale, à la fin de l'office divin, avec un verre de vin?) C'est que, répondit-il, la cérémonie essentielle, résidant dans la bénédiction du vin, avait été oubliée dans la prière *'amida* (il a donc fallu la rappeler); cela démontre que l'essentiel se fait avec le vin. R. Jacob bar-Idi, au nom de R. Isaac Rouba,

dit au contraire : On ne fait la cérémonie du vin, après avoir récité la formule dans la prière, que pour faire participer les enfants à cette pratique religieuse (en leur faisant goûter le vin); cela démontrerait que la formule essentielle se trouve dans la prière. R. Zeira et R. Juda disent, au nom de Samuel : Si on a dit la formule le verre en main, on la dit aussi dans la prière; si on l'a dite dans la prière, on la répète avec le vin; cela prouve que l'une et l'autre formule sont essentielles.

« R. Éliézer dit qu'on l'intercale dans l'action de grâce. »

R. Yochanan dit, au nom de Rabbi : On se range à l'avis de R. Éliézer, au cas où un jour de fête commence le samedi soir. R. Isaac Rabba dit, au nom de Rabbi : L'avis de R. Éliézer doit servir de règle en ce dernier cas. R. Isaac bar-Nachman dit, au nom de R. Hanina ben-Gamaliel : L'avis de R. Éliézer doit toujours servir de règle. C'est ce que dit aussi R. Abahou, au nom de R. Éléazar (un rabbin bien postérieur à R. Éliézer). R. Jacob bar-Acha dit qu'il en est ainsi, non parce que vous l'avez appris tous deux, mais parce que R. Isaac bar-Nachman et R. Éléazar l'ont répété tous deux au nom de R. Gamaliel.

Selon les sages, il faut intercaler la formule de séparation dans la quatrième section; R. Akiba dit qu'il faut en faire une quatrième bénédiction spéciale. C'est aussi l'avis de R. Jacob bar-Acha, au nom de Samuel. R. Judan dit qu'on en fait le supplément à la formule habituelle de la bénédiction. Ceci est conforme à l'avis de Rabbi, qui dit : Je me suis étonné qu'on ait abrogé au samedi la quatrième section, par laquelle on sollicite de Dieu la faveur d'être intelligent, car sans intelligence on ne saurait prier, et, de même, sans intelligence on ne saurait établir de distinction ou *séparation*. R. Isaac bar-Éléazar dit : On récite d'abord la formule de séparation, puis celle de la prière. R. Éléazar bar-R. Oschia ajoute qu'il ne faut pas établir moins de trois distinctions. R. Yochanan dit qu'il ne faut ni en établir moins de trois, ni en ajouter plus de sept. Enfin Lévi dit : Il faut que ces distinctions soient de celles établies par la Loi. Nahoum arriva et dit, au nom de son père, qu'une seule distinction suffit. R. Abahou dit encore qu'il faut terminer la formule par une distinction. Mais alors, demanda R. Mena, si l'on a commencé par les mots : « qui sépare le jour sacré du profane, » doit-on aussi terminer de même? Certes, dit R. Yossé bar-R. Boun, car c'est une des formules de bénédiction qui commencent et terminent par les mots : « loué soit Dieu. » R. Éliézer ben-Antigonos dit, au nom de R. Éléazar bar-R. Yanaï : Cela prouve qu'il est interdit de travailler avant d'avoir prononcé la formule de séparation. De même que l'on vient de dire qu'il est interdit de travailler (le samedi soir) avant d'avoir prononcé la formule de séparation, de même il est interdit avant cet énoncé de demander ce dont on a besoin (par

que R. Simon, au nom de R. Yochanan, dit, au sujet de la néoménie : si après avoir oublié la mention de cette solennité, on s'est déjà reculé (comme signe de retraite finale), il faut reprendre au commencement, et, si l'on n'a pas fini, il suffit de recommencer à la section consacrée au culte (pour y intercaler le paragraphe de la néoménie, nommé יעלה ויבא); de même, pour notre sujet de la pluie, si l'on s'est déjà retiré, il faut recommencer tout; sinon, il suffit de reprendre à la seizième section (où peut s'intercaler la demande des pluies). A Ninive, on dut établir une fois un jour de jeûne spécial à la suite de Pâques (à cause du manque de la pluie, qui allait produire une famine). On alla consulter Rabbi, pour savoir à quel endroit (de l'*'amida*) il fallait intercaler cette invocation à Dieu, faite en été. Il leur répondit : Faites comme vous voudrez, pourvu que vous ne changiez pas la formule de la prière. A quel endroit cependant faut-il intercaler ce vœu? R. Jérémie était d'avis qu'il faut le dire dans la seizième bénédiction, ou invocation générale. R. Yossé leur dit que ce n'est pas l'avis de R. Zeira, au nom de R. Houna : Si l'on n'a pas fait, dit-il, la demande des pluies dans la bénédiction des saisons, ou si on ne les a pas mentionnées dans la seconde, on les mentionne dans la seizième bénédiction. Et c'est à ce propos que Rabbi dit : Allez et priez, pourvu que vous ne changiez rien à la formule de la prière (c'est-à-dire : comme nous sommes en été, après Pâques, vous ne devez pas solliciter la pluie dans la bénédiction des saisons; or, comme il n'en faut pas parler dans cette bénédiction, il ne faut pas non plus, en cas d'oubli, les mentionner dans la seizième). Mais alors où faut-il en parler, si on ne peut l'y intercaler, selon cette interprétation de R. Yossé? Dans les six bénédictions supplémentaires qu'on ajoute, le jour de jeûne, à la prière *'amida*. Cette indication est suffisante pour ceux qui prient en assemblée publique, où l'on récite les six suppléments; mais comment fait le particulier qui ne dit pas ces additions? R. Hanina répond que R. Zeïra a dit, au nom de R. Houna : Le particulier exprime ses désirs dans l'invocation générale, et celui de la pluie est un désir.

« Et la formule de séparation (הבדלה) se dit dans la quatrième section. »

R. Simon bar-Wava demanda à R. Yochanan : Comment se fait-il que lorsqu'une coutume est établie, les sages viennent la contester? (c'est-à-dire: pourquoi intercaler dans la quatrième section ce qui fait l'objet d'une cérémonie spéciale, à la fin de l'office divin, avec un verre de vin?) C'est que, répondit-il, la cérémonie essentielle, résidant dans la bénédiction du vin, avait été oubliée dans la prière *'amida* (il a donc fallu la rappeler); cela démontre que l'essentiel se fait avec le vin. R. Jacob bar-Idi, au nom de R. Isaac Rouba,

dit au contraire : On ne fait la cérémonie du vin, après avoir récité la formule dans la prière, que pour faire participer les enfants à cette pratique religieuse (en leur faisant goûter le vin); cela démontrerait que la formule essentielle se trouve dans la prière. R. Zeira et R. Juda disent, au nom de Samuel : Si on a dit la formule le verre en main, on la dit aussi dans la prière; si on l'a dite dans la prière, on la répète avec le vin; cela prouve que l'une et l'autre formule sont essentielles.

« R. Éliézer dit qu'on l'intercale dans l'action de grâce. »

R. Yochanan dit, au nom de Rabbi : On se range à l'avis de R. Éliézer, au cas où un jour de fête commence le samedi soir. R. Isaac Rabba dit, au nom de Rabbi : L'avis de R. Éliézer doit servir de règle en ce dernier cas. R. Isaac bar-Nachman dit, au nom de R. Hanina ben-Gamaliel : L'avis de R. Éliézer doit toujours servir de règle. C'est ce que dit aussi R. Abahou, au nom de R. Éléazar (un rabbin bien postérieur à R. Éliézer). R. Jacob bar-Acha dit qu'il en est ainsi, non parce que vous l'avez appris tous deux, mais parce que R. Isaac bar-Nachman et R. Éléazar l'ont répété tous deux au nom de R. Gamaliel.

Selon les sages, il faut intercaler la formule de séparation dans la quatrième section; R. Akiba dit qu'il faut en faire une quatrième bénédiction spéciale. C'est aussi l'avis de R. Jacob bar-Acha, au nom de Samuel. R. Judan dit qu'on en fait le supplément à la formule habituelle de la bénédiction. Ceci est conforme à l'avis de Rabbi, qui dit : Je me suis étonné qu'on ait abrogé au samedi la quatrième section, par laquelle on sollicite de Dieu la faveur d'être intelligent, car sans intelligence on ne saurait prier, et, de même, sans intelligence on ne saurait établir de distinction ou *séparation*. R. Isaac bar-Éléazar dit : On récite d'abord la formule de séparation, puis celle de la prière. R. Éléazar bar-R. Oschia ajoute qu'il ne faut pas établir moins de trois distinctions. R. Yochanan dit qu'il ne faut ni en établir moins de trois, ni en ajouter plus de sept. Enfin Lévi dit : Il faut que ces distinctions soient de celles établies par la Loi. Nahoum arriva et dit, au nom de son père, qu'une seule distinction suffit. R. Abahou dit encore qu'il faut terminer la formule par une distinction. Mais alors, demanda R. Mena, si l'on a commencé par les mots : « qui sépare le jour sacré du profane, » doit-on aussi terminer de même? Certes, dit R. Yossé bar-R. Boun, car c'est une des formules de bénédiction qui commencent et terminent par les mots : « loué soit Dieu. » R. Éliézer ben-Antigonos dit, au nom de R. Éléazar bar-R. Yanaï : Cela prouve qu'il est interdit de travailler avant d'avoir prononcé la formule de séparation. De même que l'on vient de dire qu'il est interdit de travailler (le samedi soir) avant d'avoir prononcé la formule de séparation, de même il est interdit avant cet énoncé de demander ce dont on a besoin (par

les vœux exprimés dans l'*amida;* aussi la dit-on dans la première des sections consacrées aux nécessités de la vie).

R. Zeira et R. Éléazar bar-Antigonos disent, au nom de R. Ianaï et au nom de R. Juda : Si l'on n'a pas récité ladite formule le samedi soir, il faut la dire n'importe quand jusqu'au jeudi soir; cette règle, toutefois, ne s'applique qu'à la formule de séparation, mais non à la bénédiction de la lumière, qu'il faut dire de suite. R. Zeira dit, au nom de R. Juda, et R. Abba, au nom de Abba bar-Jérémie, que, même après un jour de fête qui tomberait au milieu de la semaine, on dit les mots : « qui distingue entre le septième jour et les jours de travail. » Mais, objecta R. Zeira à R. Juda, y a-t-il six jours de travail auparavant? Cela ne fait rien, fut-il répondu; on n'observe pas plus l'ordre en cela que dans la distinction qu'on énonce entre « l'impureté et la pureté » (car si l'ordre des mots avait une signification rigoureuse, on semblerait attribuer l'impureté à la fête : hypothèse inadmissible). R. Jérémie et R. Zeira disent, au nom de R. Hiya bar-Asché, qu'il faut réciter ces mots (encore en usage dans les chants additionnels, זמירות, du samedi soir) : « Fais-nous commencer favorablement les six jours de travail qui nous arrivent en paix. » R. Aba ajoute les mots : « Fais-nous entendre des sujets de joie et d'allégresse. » R. Ezéchia dit, au nom de R. Jérémie, ces mots : « Fais-nous comprendre et enseigne-nous ta loi ». R. Ezéchia dit, au nom de R. Jérémie : Lorsqu'on répond *amen* après la formule de bénédiction, il faut lever les yeux sur la coupe de vin, puis sur la lumière. R. Ezéchia, au nom de R. Jérémie, dit encore (comme souvenir d'à-propos) : Il faut tenir les quatre espèces du faisceau du *loulab*[1] à la manière dont elles poussent (avec leurs racines au bas).

3. On fait taire l'officiant s'il ajoute (dans l'*amida*) ces mots : « ta miséricorde s'étend aux nids des oiseaux[2]; » ou : « que ton nom soit rappelé pour le bien que tu nous fais, » ou celui qui dit deux fois l'action de grâces (18ᵉ section de l'*amida*).

R. Isaac, au nom de R. Simon, explique ces interdictions : Elles peuvent faire supposer qu'on critique les attributs de Dieu[3]; c'est comme si l'on disait : Tu as eu pitié des nids d'oiseaux, mais non de moi. R. Yossé dit, au nom de R. Simon : On paraîtrait imposer une limite aux qualités de Dieu et dire : Ta

[1] A la fête des Tabernacles, on tient réunis au temple, pendant la prière, une branche de palmier, un cédrat, des myrtes et des saules, selon la prescription du Lévitique (XXIII, 40).

[2] Lorsqu'on prend des poussins, il faut au préalable renvoyer la mère, pour ne pas la faire souffrir de ce spectacle. (Deutéronome, chap. XXII, v. 6 et 7.)

[3] Plus loin, tr. *Meghillâ,* ch. IV, § 10.

miséricorde est allée jusqu'aux nids d'oiseaux (mais pas au delà). Selon les uns, on a enseigné : «que l'on ne dise pas *sur* les nids;» selon d'autres : «*jusqu'*à eux.» Les premiers se fondent sur la version de R. Isaac, les seconds sur R. Yossé. R. Yossé bar-R. Boun dit : On ne fait pas bien de classer la miséricorde parmi les qualités du Tout-Puissant (car ce ne sont pas là les effets de sa bonté, mais des lois posées par lui), ni de développer le passage du *Lévitique* (XXII, fin) commençant par les mots : *Mon peuple, les enfants d'Israël*, et de dire : Comme je suis miséricordieux au ciel, soyez-le sur terre, et pour cette raison vous ne mangerez pas le même jour le bœuf ou la brebis avec son petit. Cette interprétation est fausse, attendu qu'elle présente une des lois de la justice divine comme un simple effet de sa miséricorde.

« On fait taire celui qui dit deux fois l'action de grâce. »

C'est, dit R. Samuel bar-R. Isaac, en vertu de ce verset (Psaume LXIII, 12): *La bouche des menteurs sera close*[1]. Toutefois, ces additions ne sont interdites qu'en public, mais en particulier elles passent pour des supplications (et en ce cas il n'y a pas d'hérésie possible).

4. Si l'officiant se trompe, un autre le remplace, sans cérémonie[2]. Où le remplaçant doit-il recommencer l'office? Au commencement de la section où l'officiant s'est trompé.

R. Yossé ben-Hanina dit, au nom de R. Hanina ben-Gamaliel, que, si l'on s'est trompé aux trois premières bénédictions, il faut recommencer le tout. Ada bar bar-Hana Gueniba dit, au nom de Rab, que, si l'on s'est trompé dans les trois dernières bénédictions, on reprend à celle du culte (רצה, la 17e). R. Helbo et R. Houna disent, au nom de Rab : Si l'on s'est trompé aux trois premières bénédictions, on recommence le tout; si l'on s'est trompé aux trois dernières, on reprend à la 17e. Si l'on s'est trompé sans savoir où, on reprend à l'endroit qu'on est certain de ne pas avoir dit. R. Acha et R. Juda ben-Pazi étaient assis ensemble dans une synagogue. Au moment de la prière, l'un d'eux alla se placer devant la chaire de l'officiant (pour prier), et il oublia l'une des bénédictions. On vint alors demander à R. Simon ce qu'il fallait faire. Il répondit, au nom de R. Josué ben-Lévi : L'officiant qui aurait oublié deux ou trois bénédictions n'est pas tenu de recommencer. On le trouva ensuite à enseigner et à discuter

[1] Ceci est dit contre les adhérents du dualisme, ou doctrine de deux pouvoirs divins.

[2] L'office divin ne permet pas que, par modestie, le fidèle se récuse.

la règle suivante : Pour nulle section omise on n'a besoin de recommencer, excepté si l'on a omis celle de la résurrection des morts (2e), ou de l'abaissement des orgueilleux (12e), ou de la reconstruction du temple de Jérusalem (14e), sous peine de passer pour un hérétique. Lorsque Samuel le Petit remplit une fois l'office[1], il lui arriva d'omettre à la fin de la section les mots : il abaisse les orgueilleux (ou méchants). Il se retourna vers l'auditoire, croyant qu'on allait se plaindre de lui; mais on lui dit : Nos sages n'ont pas pensé à toi (en qualifiant cet oubli d'hérésie).

R. Jacob bar-Acha et R. Simon bar-Aba disent, au nom de R. Éliézer : En cas de doute sur la mention de la néoménie (en ce jour, dans l'*amida*), il faut recommencer. A quel endroit? Simon bar-Wava dit, au nom de R. Yochanan: Si l'on s'est reculé (en signe d'achèvement), il faut recommencer le tout; sinon, il suffit de reprendre à la section du culte (17e). R. Juda ben-Pazi dit: Si l'on considérait la prière comme terminée (sans avoir fait les trois pas), c'est comme si l'on s'était reculé, et ceux qui récitent des supplications (après l'*amida*) avant de se retirer doivent recommencer également.

R. Aba, fils de R. Hiya bar-Aba, et R. Hiya, au nom de R. Yochanan, disent : Si l'on est en train de lire la Loi et que l'on s'arrête, celui qui assiste le lecteur public reprend au point où le premier a commencé. En effet, si l'on admettait qu'il suffit de reprendre au point où le dernier vient de s'interrompre, il arriverait ceci : pour les premiers versets lus on aurait entendu en réalité la bénédiction qui se dit avant, mais non celle d'après[2]; pour les derniers versets, il y aurait celle d'après, mais non celle d'avant. Or, il est écrit (Psaume XIX, 8) : *La loi de Dieu est parfaite* (*complète*); *elle récrée l'âme;* il faut donc qu'elle soit présentée d'une manière complète (avec un nombre toujours égal de bénédictions).

On a enseigné ceci : Lorsqu'on fait la lecture officielle (de la section du Pentateuque, le samedi, dans la synagogue), il ne faut pas que deux personnes lisent simultanément le texte pendant qu'une autre le traduit à haute voix. Pourquoi? R. Zeira répond : C'est pour qu'il n'y ait pas de contestation au sujet de la bénédiction, (pour savoir qui des deux la dirait). Mais n'a-t-on pas enseigné : Il ne faut pas que deux personnes traduisent et qu'une autre lise le texte? Or, si une seule personne lit (et comme le traducteur ne prononce pas de bénédiction), comment supposer qu'il y ait contestation? Il faut donc alléguer une autre raison : c'est que l'oreille ne peut pas percevoir deux voix à la fois.

On a enseigné aussi que deux personnes peuvent lire ensemble la Loi (la

[1] Babli, même traité, fol. 29^a^.

[2] Toute lecture officielle d'une section du Pentateuque faite au temple est suivie et précédée d'une bénédiction, répétée à chaque interruption, et il faut remarquer que l'appelé lisait lui-même sa section.

seconde personne suit à voix basse), mais on ne peut faire à deux la lecture additionnelle d'un chapitre des prophètes[1]. R. Oulla dit : On fait plusieurs appels (et divisions de section) pour le Pentateuque, mais non pour les prophètes.

R. Josué Dromâ disait : Il y a trois choses qui sont mauvaises lorsqu'il y en a trop ou trop peu, et qui sont bonnes dans une mesure moyenne : le levain, le sel et l'abstention. A la première invitation on refuse, à la seconde on doit hésiter à accepter, à la troisième on accourt.

R. Houna était assis dans une synagogue. Le servant entra et se donna beaucoup de mal pour qu'un nouvel arrivé montât près de la tribune, mais celui-ci n'accepta pas l'invitation. A la fin, ce nouvel arrivé se présenta à R. Éliézer[2] et lui dit : «Maître, ne sois pas fâché de mon abstention; je n'ai pas eu l'intention de te blesser, mais je ne suis pas monté parce que je n'étais pas bien disposé. — Ce n'est pas contre toi, répondit-il, que je suis fâché, mais contre ce servant qui t'importunait pour te faire approcher (de la tribune).» Le ministre officiant Batityi s'est interrompu un jour (dans l'office du matin) en arrivant au passage de la prière qui parle des *ophannim* (êtres célestes). On vint consulter sur ce fait R. Aboun, qui dit, au nom de R. Josué ben-Lévi : Que celui qui le remplace reprenne au point d'arrêt. Mais, lui dit-on, n'a-t-on pas enseigné qu'il faut reprendre au commencement de la bénédiction où l'erreur a été constatée? Cependant, leur répondit-il, comme vous avez répondu à la sanctification de Dieu (qui précède le passage où il est question des *ophannim*), cela correspond à l'ensemble de la bénédiction (et il suffit donc de reprendre à ce passage).

5(4). L'officiant ne doit pas répondre *amen* après la bénédiction des sacerdotes, pour qu'il ne soit pas induit en erreur[3]. S'il n'y a pas d'autre cohen que lui, il ne doit pas prononcer la formule de bénédiction[4]. S'il est certain de pouvoir la prononcer sans se troubler et de continuer aussi la prière, il lui est loisible de le faire.

On a enseigné ceci : Ni celui qui (étant arrivé en retard à la synagogue) récite les formules partielles (de קדיש et ברכו) dont on fait précéder le *schema'*, ni celui qui passe à la tribune pour officier, ni celui qui lève les mains pour

[1] C'est sans doute pour cela qu'on a conservé l'habitude de la faire lire par les particuliers appelés à la Loi, et non par l'officiant.

[2] D'après lui, on ne doit pas refuser d'officier.

[3] L'officiant énonce avant les *cohanim* le mot à mot pour la bénédiction; il est donc à craindre, s'il répond *amen,* qu'il ne s'embrouille dans l'énonciation des mots.

[4] C'est aussi par la crainte qu'il n'ait pas l'esprit assez calme pour terminer la prière.

bénir l'assemblée, ni celui qui fait officiellement la lecture publique d'une section du Pentateuque, ni celui qui récite comme service final un chapitre des prophètes, ni celui qui prononce la bénédiction en accomplissant l'un des préceptes énoncés dans la Loi, ne doit répondre *amen* à ses propres paroles; s'il le disait, ce serait inintelligent. Selon d'autres opinions, c'est un acte de sagesse, que R. Hisda explique ainsi : Ceux qui prétendent qu'il est sage de répondre *amen* parlent de celui qui le dirait à la fin de tout (parce que c'est alors une sorte de confirmation de tout ce qu'il a dit auparavant); mais c'est un non-sens de dire *amen* pour chacune des bénédictions.

R. Hanina dit : S'il se trouve à la synagogue deux simples israélites et un cohen, on place ce dernier au milieu (pour lui faire honneur). Dans quel cas les range-t-on ainsi? Lorsque tous trois sont de valeur égale; mais si l'un d'eux est un savant, on le place au milieu (il a le pas). R. Josué ben-Lévi dit[1] : Jamais je n'ai récité la formule des bénédictions après le repas, en présence d'un sacerdote (afin de lui en laisser l'honneur), et je n'ai pas non plus permis à un simple israélite de les dire à ma place (afin de tenir dignement mon rang de lévite).

R. Juda ben-Pazi dit, au nom de R. Éléazar : Tout cohen qui, se trouvant à la synagogue, ne lève pas la main pour bénir l'assemblée, transgresse un précepte positif du Pentateuque (qui l'ordonne) (Nombres, VI, 23). R. Juda ben-Pazi, étant un jour indisposé, s'entoura la tête solidement d'un turban[2], et il se plaça derrière une colonne du temple (pour se tenir à distance de l'enceinte que bénissaient les prêtres, et s'excuser de ce que son indisposition l'empêchait de prendre part, comme *cohen*, à la bénédiction solennelle). Quant à R. Éléazar, il sortait en ce cas.

R. Acha et R. Tanhouma bar-R. Hiya disent, au nom de R. Samlaï : Lorsqu'une communauté entière ne se compose que de cohanim, ils doivent pourtant tous lever les mains pour bénir les fidèles. Mais qui bénissent-ils alors? Leurs frères du nord, du sud, de l'orient et de l'occident. Et qui leur répond *amen?* Les femmes et les enfants. Abayé a enseigné chez R. Benjamin : Ceux qui se tiennent derrière les cohanim ne sont pas englobés dans cette bénédiction, mais ceux qui se tiennent devant eux en jouissent toujours; fussent-ils séparés d'eux par un mur de fer, dit R. Hiya bar-Wava, la bénédiction le traversera. Mais qu'en est-il de ceux qui se tiennent de côté? C'est un cas à résoudre d'après le point suivant : Si (en aspergeant sur l'autel du temple le sang des sacrifices) on a l'intention de le répandre devant soi et que le sang tombe derrière, ou si l'inverse a lieu, l'aspersion est considérée comme défectueuse et insuffisante (car c'est un manque de soin); si l'on a l'intention de répandre au con-

[1] Même série, tr. *Guittin*, ch. v, § 9. — [2] Pour résister au mal dont il souffrait.

traire le sang devant soi, et qu'il tombe aux côtés, l'aspersion est valable. Cela démontre, pour notre sujet, que les personnes qui se tiennent de côté pendant l'office des cohanim sont englobées dans la bénédiction.

R. Hisda dit que le ministre officiant doit être un simple israélite (l'invitation de bénir qui est adressée par lui aux cohanim ne doit pas être faite par l'un d'eux). R. Nachman bar-Jacob dit : Lorsque le ministre officiant adresse cet appel, il le fait au singulier au cas où il n'y a qu'un prêtre, de même qu'on emploie le pluriel lorsqu'il y en a plusieurs. R. Hisda dit au contraire qu'on emploie toujours le pluriel, car on est censé appeler toute la tribu à bénir le peuple.

6 (5). Si l'on se trompe en priant, c'est un mauvais présage; si c'est un ministre officiant, c'est un mauvais signe pour ceux qu'il représente, car l'envoyé d'un homme est comme lui-même. On raconte que lorsque R. Hanina ben-Dosa priait Dieu pour les malades, il disait de suite : Tel mourra, tel vivra. Comment, lui disait-on, sais-tu cela? C'est que, répondait-il, si je dis ma prière couramment, je sais qu'elle est agréée; au cas contraire, je suis troublé et mon vœu est par conséquent rejeté.

R. Acha bar-Jacob dit : Ces présages ne peuvent s'appliquer qu'aux trois premières sections (qu'on récite couramment, parce qu'elles sont plus fréquentes et qu'elles forment le commencement). Lorsque R. Gamaliel vit son fils malade, il envoya deux savants auprès de R. Hanina bar-Dossa, dans sa ville, pour le consulter. Il leur dit : Attendez-moi ici, je vais monter dans ma chambre (pour prier), puis je vous répondrai. Lorsqu'il fut redescendu, il leur dit : J'ai maintenant la conviction (par la prière que j'ai faite) que le fils de R. Gamaliel est rétabli de sa maladie. Ils prirent congé de lui au moment où, de son côté, le convalescent demandait à reprendre de la nourriture.

R. Samuel bar-Nahmeni dit : Si l'on applique toute son attention pendant la prière, on peut être assuré qu'elle a été exaucée. Pourquoi? Parce qu'il est dit : *Tu raffermis leur cœur; tu leur prêtes l'oreille* (Psaume x, 17)[1]. R. Josué ben-Lévi dit : Si les lèvres de l'homme se remuent toutes seules (c'est-à-dire, si les expressions lui arrivent spontanément), il peut être assuré que sa prière est exaucée. Pourquoi? Parce qu'il est écrit : *Il crée l'action des lèvres : Que la paix soit de près et de loin, dit l'Éternel, et je le guérirai* (Isaïe, LVII, 19).

[1] La ferveur du cœur est le signe de la prestation des oreilles, et prouve que la prière est exaucée.

CHAPITRE VI.

1. Quelle est la bénédiction des fruits[1]? Pour les fruits des arbres on dit : « Sois loué, créateur des fruits de l'arbre, » excepté pour le vin, à propos duquel on dit : « créateur du fruit de la vigne. » Pour ceux de la terre, on dit : « créateur du fruit de la terre ; » mais pour le pain on dit : « qui fait sortir le pain de la terre. » Pour la verdure, on dit : « créateur du fruit de la terre, » et selon R. Juda : « créateur des espèces de légumes. »

Il est écrit : *A l'Éternel appartient la terre avec tout ce qu'elle renferme, l'univers avec ses habitants* (Psaume XXIV, 1). Aussi celui qui jouit de quoi que ce soit en ce monde avant d'avoir fait une prière commet une prévarication[2]; il l'acquiert par l'accomplissement de ce précepte. R. Abahou dit : Il est écrit (Deutéronome, XXII, 9) : *Afin que le blé mûr provenant de la graine semée avec les produits de la vigne ne soit pas consacré*, c'est-à-dire que tout l'univers avec ce qu'il contient est considéré comme une vigne; et comment rachète-t-on ses produits sacrés? Par la bénédiction. R. Ézéchia ou R. Jérémie et R. Abon, au nom de R. Simon ben-Lakisch, rappellent ces mots : *Tu dis à l'Éternel : Tu es mon Dieu; mon bien ne vient-il pas de toi?* (Psaume XVI, 2)[3], c'est-à-dire : Si tu as fait la bénédiction après le repas, c'est comme si tu avais mangé de tes propres biens. En d'autres termes, les mots : *mon bien n'est pas pour toi* signifient : je fais détruire mon bien dans ton corps. En d'autres termes encore, ces mots veulent dire : tous les biens se confondront pour venir à toi. R. Acha dit : Que signifient les mots : *non sur toi?* Ils indiquent que sans le secours divin rien n'a été mis au monde, comme il est dit : *En dehors de toi, nul ne pourra élever la*

[1] La Mischnâ suppose qu'on sait déjà qu'il faut prononcer une bénédiction pour tous les produits consommés; il ne s'agit plus que de régler les diverses formules.

[2] Voir Lévitique, XXVII.

[3] Littéralement : *ne va pas jusqu'à toi.*

main (Genèse, XLI, 44). R. Hiya a enseigné que s'il est dit : *ce sera une sainteté, objet de louanges* (Lévitique, XIX, 24), c'est pour indiquer qu'il faut faire une bénédiction avant et après la consommation; d'où R. Akiba déduit : Il ne faut goûter à rien avant d'avoir prononcé la bénédiction. Lorsque R. Haggaï et R. Jérémie s'en allèrent pour juger, R. Haggaï commença par réciter de suite la bénédiction. Tu as bien fait, lui dit R. Jérémie, car tout précepte exige la récitation de cette formule. Comment le sait-on? R. Tanhouma ou R. Aba bar-Cahana dit, au nom de R. Éléazar, que c'est en vertu de ce verset (Exode, XXIV, 12) : *Et je te donnerai ces tables de pierre, contenant la Loi et les préceptes;* on compare la Loi à ses commandements, et de même qu'avant de lire une section de la Loi il faut réciter la formule d'usage, il faut agir de même pour l'accomplissement de n'importe quel précepte.

R. Yochanan, en prenant une olive, récita une formule avant de la manger, et une autre après. R. Hiya bar-Wava le regardait tout étonné. «Babylonien, lui dit R. Yochanan, pourquoi me regardes-tu ainsi? N'est-il pas admis que pour tout fruit faisant partie des sept classes supérieures[1], il faut une bénédiction auparavant et une autre après? — Je le reconnais, et je ne suis étonné que de te voir bénir cette petite quantité, diminuée par la suppression du grain.» Mais R. Yochanan conteste-t-il que le retrait du grain diminue la valeur de l'olive? Non, mais il le bénit, parce que c'est un fruit entier. Il renchérissait même sur ce sujet, au point que s'il avait mangé seulement un grain de raisin ou de grenade, il croyait devoir réciter les deux formules, l'une antérieure et l'autre postérieure.

Aussi longtemps que le vin est à l'état naturel, on dit la bénédiction : «Béni soit le créateur des fruits de l'arbre,» et l'on ne peut s'en servir pour l'ablution des mains. Lorsqu'il est coupé d'eau, on dit la formule : «créateur des fruits de la vigne,» et l'on peut s'en servir pour se laver les mains. C'est l'avis de R. Éliézer. Mais les sages disent : Que le vin soit naturel ou mêlé, on dit: «Béni soit le créateur des produits de la vigne,» et l'on peut s'en servir pour se laver. R. Aba dit que ce n'est pas une destruction de comestible (de se laver avec cela). R. Jacob bar-Zabdi dit, au nom de R. Abahou : Pour l'huile d'olive on récite la formule : «Béni soit le créateur des produits de l'arbre.» R. Hiya bar-Papa fit remarquer à R. Zeira que la Mischnâ s'était exprimée de même : «excepté pour le vin, dit-elle, au sujet duquel on dit : «le créateur des fruits de la vigne.» (Donc pour l'huile on dit *créateur des fruits*.) Mais le vin n'est-il pas un extrait de raisin? (pourquoi n'en est-il pas de même pour l'huile?). — On n'a fait d'exception que pour le vin; donc tous les autres produits, quoique

[1] Les sept produits supérieurs de la Palestine sont : le raisin, l'olive, les dattes, les grenades, les figues, le froment et l'orge.

extraits, sont naturels. R. Aba dit : Rab et Samuel admettent tous deux que, pour l'herbe cuite, on dit la formule : «Tout a été créé par sa parole.» R. Zeira dit, au nom de Samuel : Pour des têtes de raves cuites, si elles sont entières, on dit : «Béni soit le créateur des fruits de la terre;» si elles sont écrasées, on dit : «Tout a été créé par sa parole.» R. Yossé dit : C'est conforme à la Mischnâ qui dit : «excepté pour le pain, pour lequel on dit : Béni soit celui qui produit le pain de la terre.» Mais est-ce que le pain n'est pas produit du blé broyé? On ne fait d'exception que pour le pain; donc tous les autres produits, même broyés, sont considérés comme bruts [1]. R. Hiya bar-Wava dit, au nom de R. Yochanan [2] : Pour une olive confite, on dit : «créateur des fruits de l'arbre.» R. Benjamin bar-Japheth dit, au nom de R. Yochanan : Pour de l'herbe cuite on dit : «Tout a été créé par sa parole.» R. Samuel bar-R. Isaac dit que la Mischnâ est un appui à l'avis de R. Benjamin bar-Japheth, car on y lit : Les objets amers qu'on doit manger la nuit de Pâques ne doivent être (pour qu'ils ne perdent leur goût) ni confits, ni cuits, ni bouillis; et s'ils sont à l'état naturel, ils peuvent servir à remplir l'un des devoirs de la Pâque. R. Zeira demande : Quel est celui qui se souvient le mieux d'avoir entendu la sentence de R. Yochanan? Est-ce R. Hiya bar-Wava ou R. Benjamin bar-Japheth? C'est certes R. Hiya bar-Wava. On peut le prouver encore par ceci : Nous voyons un grand nombre de rabbins, lorsqu'ils se mettent à table, prendre des lupins et prononcer pour cela la formule : «créateur des fruits de la terre [3].» Or, ces lupins ne sont-ils pas cuits? (Comment alors se fait-il qu'on prononce cette formule? Cela prouve que, quoique bouillis, on les considère encore comme naturels.) Quant à la Mischnâ (qu'on vient de citer), s'il y est dit que «l'herbe amère ne devra pas être cuite,» c'est pour qu'elle n'ait pas perdu son amertume pascale exigée par la Loi, car la cuisson enlève l'amertume (mais, au point de vue de la bénédiction à prononcer, on les considère comme naturels, et l'on comprend que lesdits rabbins se soient servis de cette formule). R. Yossé bar-R. Boun dit : Il n'y a pas de discussion au sujet de l'olive, parce qu'on a l'habitude de la manger crue, et, quoique confite, on la considère comme naturelle; tandis que la verdure, dès qu'elle est cuite, change de forme. R. Jacob bar-Acha dit que R. Nahman et les rabbins discutaient sur ce qui suit : le premier disait : «*qui* produit le pain de la terre» (au passé), et les autres disaient : «*il* produit le pain de la terre» (au présent). Il en est de cette discussion comme de la suivante, au sujet des raves, entre R. Hinena bar-Isaac et R. Samuel bar-Imi : le premier dit que c'est un légume, et non du pain [4];

[1] Et l'on ne dit pas : tout a été créé, *etc.*

[2] Même série, tr. *Pesa'hîm,* chap. II, § 5; Babli, tr. *Berakhôth,* fol. 38[b].

[3] Ils ne disent pas la formule : «tout a été créé par sa parole,» ce qui est l'avis de R. Hiya.

[4] Jeu de mots entre לפת *rave,* et לא פת *non pain.*

l'autre dit que si ce n'est pas encore du pain, cela en sera, ainsi qu il est dit : *si une parcelle de blé est semée dans la terre, au sommet des montagnes* (Psaume LXXII, 16. — Le grain de blé est donc considéré déjà comme du pain).

R. Jérémie prononça la formule «*qui* produit le pain de la terre» devant R. Zeïra; celui-ci le complimenta de l'ayoir adoptée. Quel est le motif de R. Néhémie pour admettre l'article (ה) dans la formule? C'est pour ne pas confondre le son des mots, l'un se terminant, l'autre commençant par la même lettre (העולם מוציא). Toutefois, cette objection pourrait se répéter à la fin pour les mots לחם מן (elle est donc peu fondée). D'après R. Naḥman on dira de même (pour le vin) : «*qui* a créé le fruit de la vigne;» et, d'après les rabbins, on dira : «*il* crée les fruits de la vigne.»

R. Zerikan ou R. Zeïra fit une question : Si quelqu'un a pris un lupin pour lequel il a prononcé la bénédiction (avant de le manger) et qu'il le laisse tomber, doit-il redire la bénédiction? — Que demandes-tu là? fut-il répliqué; y a-t-il une différence entre ce cas et celui d'un cours d'eau dont on voudrait boire? (Puisque l'eau, présente au moment de la bénédiction, s'est écoulée pendant cette récitation, et pourtant on ne la recommence pas; n'en serait-il pas de même pour notre cas?) Non, lui répondit-on : pour l'eau, on savait dès le principe à quoi s'en tenir; mais dans notre cas on ne prévoyait pas la chute. (Le problème n'a pas été résolu.)

R. Hiya a enseigné qu'on ne prononce la bénédiction du pain qu'au moment de le rompre. R. Hiya bar-Wava dit : Cela prouve que, dans une société assise en rond, l'on dit la bénédiction pour les morceaux de pain rompus; mais celui qui n'en a pas eu de suite en main devra faire une bénédiction à part. R. Tanhoum bar-Judan dit qu'il faut ajouter alors ces mots : *béni soit à jamais le nom de son règne glorieux*, afin de n'avoir pas répété irrespectueusement le nom divin. Quelle quantité faut-il pour qu'il y ait lieu de dire les bénédictions? R. Hanina et R. Mena ne sont pas d'accord à ce sujet : selon l'un, c'est de la grandeur d'une olive qu'il en faut couper; selon l'autre, il suffit d'un morceau moindre. Celui qui dit qu'il faut la grandeur d'une olive se conforme à l'avis exprimé plus loin, où l'on dit : Tous les morceaux[1] avaient la grandeur de l'olive. Celui qui admet qu'il suffit d'en prendre moins est de l'avis de R. Ismaël, qui dit : Y en eût-il si peu qu'on puisse l'assimiler à la farine, il faudrait cependant dire les bénédictions.

On a enseigné cette règle générale : Chaque fois que la consommation d'un mets serait suivie de la triple bénédiction de l'action de grâce, on la fait précéder de la formule : «qui produit le pain de la terre;» au cas contraire, on ne dit pas non plus la formule antérieure. On a fait une objection à l'énoncé

[1] De l'oblation, Lévitique, II, 6.

de cette règle générale : Si, dit-on, il y a moins de pain qu'une olive, on ne dit pas, à la suite, les trois bénédictions complètes; dira-t-on pourtant la formule antérieure? En effet, dit R. Jacob bar-Acha, c'est pour les espèces supérieures de produits autres que le pain qu'on a formulé cette règle. R. Aba dit, au nom de Rab : Il est défendu aux convives de goûter à quoi que ce soit avant que la personne chargée de prononcer la bénédiction ait goûté. R. Josué ben-Lévi dit : Mais on peut boire avant elle. Le sujet de leur différend est relatif à certaines circonstances : Rab parle du cas où une miche de pain est distribuée entre tous (et qu'il faut le temps de faire le tour de l'assemblée); et si R. Josué dit qu'on boit de suite, c'est lorsque chacun a sa coupe en main.

Celui qui récite la bénédiction étend le premier la main pour prendre du pain, à moins qu'il ne veuille accorder l'honneur de la priorité à son maître, ou à son supérieur en science. Lorsque Rab coupait le pain pour ses convives, il y goûtait de la main gauche, pendant qu'il en distribuait de la main droite. R. Houna dit : Ce n'est pas une interruption entre la bénédiction et le goûter, de dire : «Va et bénis,» mais c'est une interruption de dire : «Passez-moi l'assaisonnement du bœuf.» R. Houna dit aussi : Pour un mets fait de farine de blé rôti, ainsi que pour le raifort pulvérisé, on dit la formule : «tout a été créé par sa parole.» R. Houna dit encore : Si quelqu'un, après avoir mis un mets à sa bouche, se souvient d'avoir oublié la récitation de la bénédiction préalable, il doit le rejeter, si c'est un liquide; si c'est de la nourriture, il la met d'un côté de la bouche et récite la formule. R. Isaac bar-Mare dit devant R. Yossé bar-R. Aboun, au nom de R. Yochanan : Même si c'est de la nourriture, on doit la rejeter, parce qu'il est écrit : *Tes louanges remplissent ma bouche, et ta majesté toute la journée* (Psaume LXXI, 7). Si l'on mâche[1] des froments, on dit : *Béni soit le créateur des espèces de grain.* Si c'est rôti ou cuit et que les morceaux soient entiers, on dit la formule : «qui produit le pain de la terre,» et l'on dit ensuite les trois bénédictions complètes du repas; si les morceaux ne sont plus entiers, on dit : «Béni soit le créateur des diverses espèces de nourriture,» et l'on récite ensuite un résumé des trois bénédictions du repas. Quelle grandeur doivent avoir les morceaux? R. Yossé, chez R. Aboun Cahana bar-Malkia, dit, au nom de Rab : environ la grandeur d'une olive. Celui qui mâche du riz dit la formule : «Béni soit le créateur des espèces de graines.» S'il est rôti ou cuit, quoique les morceaux soient entiers, on dit : «Béni soit le créateur des espèces de nourriture,» sans dire ensuite une autre bénédiction. Selon R. Jérémie on dit : «le créateur des produits de la terre.» Bar-Merina a récité

[1] כסכס *broyer, croquer,* d'où dérive le nom d'un mets arabe, *cousscoussou*, dont il s'agit sans doute ici.

a été créé par sa parole.» R. Simon le pieux disait : «Béni soit le créateur des diverses sortes de mets délicats.» R. Yossé, chez R. Abin, dit que ces deux avis ne sont pas en contradiction : celui qui prétend qu'il faut dire : «créateur des diverses sortes de nourriture,» parle du cas où l'on en aurait fait un mélange (en les pilant au mortier); celui qui prétend qu'il faut dire : «créateur des fruits de la terre,» parle du cas où les grains seraient encore complets; celui qui prétend qu'il faut dire : «tout a été créé par sa parole,» parle du cas où ce serait bouilli; et enfin celui qui prétend qu'il faut dire : «créateur des diverses sortes d'épices,» parle du cas où l'on aurait battu et mêlé les grains. Jusqu'à présent, nous connaissons la formule antérieure. Quelle sera la postérieure? R. Yona, au nom de R. Simon le pieux, dit la suivante : «qui a créé diverses espèces de produits agréables pour en réjouir l'âme de tout être vivant; sois loué, Éternel, pour la terre et ses agréments.» R. Aba bar-Jacob dit, au nom de R. Isaac Rouba, que lorsque Rabbi mangeait de la viande ou un œuf, il récitait la formule : «qui a créé de nombreux animaux pour en nourrir l'âme de tout être vivant; sois loué, Éternel, l'âme vivante du monde.» Nous savons maintenant ce qu'il faut dire, dans ce dernier cas, après la consommation. Qu'y a-t-il à dire auparavant? Selon R. Haggaï : «Béni soit le créateur des diverses sortes d'âmes.» Mais, objecta R. Yossé, la Mischnâ ne conteste-t-elle pas cela? Elle dit : pour le vinaigre, pour certaines espèces de sauterelles et pour les pousses, on dit : «tout a été créé par sa parole;» or, ces sauterelles ne sont-elles pas de certains êtres[1]? L'avis de R. Simon (dont on vient de voir la formule), fut-il répondu, est conforme à l'opinion de Rabbi, et tous deux sont d'accord avec Raban Gamaliel. Voici, dit-on, la règle générale, enseignée par R. Juda au nom de R. Gamaliel : Pour l'une des sept espèces supérieures[2] (excepté le blé) et pour une espèce de blé dont on n'a pas fait du pain, il faut faire suivre la consommation, selon R. Gamaliel, par la récitation des trois bénédictions, et, selon les sages, par une seule bénédiction; quant aux autres produits qui ne sont ni des sept classes, ni du blé, il faut, selon R. Gamaliel, dire les bénédictions avant et après, et, selon les sages, seulement auparavant. R. Jacob bar-Idi dit, au nom de R. Hanina : Pour tout ce qui est farineux, ayant une forme de pâte et qui fait partie des cinq espèces de blé, on dit la formule préalable : «créateur des espèces de nourriture,» et ensuite on récite le résumé des trois bénédictions du repas. Mais que dire pour un produit qui, réunissant les deux premières conditions, ne fait pas partie des cinq classes? Sur ce fait, dit R. Yona, R. Zeira a fait demander des renseignements dans la maison de R. Ianaï, où on lui répondit que l'on n'en savait rien. Mais encore, qu'y a-t-il à faire en ce pour cela, en présence de R. Zeïra et de R. Hiya bar-Wava, la formule : «tout

[1] Il faudrait donc dire : créateur des êtres? — [2] Voir p. 118, note.

cas? Il paraît, dit R. Yossé, qu'il faut dire la formule : « tout a été créé par sa parole. » (Formule générale.)

R. Jérémie demanda : Que doit dire, après le repas, celui qui a pris de la farine rôtie? En effet, lui dit R. Yossé, R. Jérémie n'a jamais mangé de farine[1]. Ce n'est pas là la question, répondit-il; il s'agit seulement de savoir pourquoi on termine la formule par la mention finale de la Terre-Sainte (הארץ). C'est qu'on la considère comme la bénédiction des ouvriers; car on a enseigné[2] : Les ouvriers qui travaillent chez un propriétaire disent la première bénédiction, résument la seconde et la troisième, et terminent par le final de la seconde; mais si, pour salaire de leur travail, ils reçoivent le repas, ou si le propriétaire mange avec eux, ils doivent dire les quatre bénédictions bien complètes. Chez R. Ianaï, on avait donné à ce résumé pour les ouvriers une formule fixe.

Doit-on aussi y mentionner la solennité du jour? R. Aba bar-Zimna répond que parfois on le faisait; R. Jérémie ajoute : comme R. Zeïra y avait égard, nous devons en faire autant.

On a enseigné que, lorsqu'on prononce la bénédiction du pain, il faut choisir pour cela ce qu'il y a de plus distingué[3] : entre un pain supérieur et la miche entière de la maison, il faut préférer le premier; entre un morceau de supérieur et la miche entière, il faut préférer cette dernière (qui est plus présentable). Si l'on a un pain de froment et un autre d'orge, on prend le premier; entre un morceau de pain de froment et un pain d'orge entier, on choisit le premier; entre du pain d'orge et un autre de maïs, on choisit le premier. Cependant cette seconde sorte n'est-elle pas supérieure? Elle a le désavantage de ne pas faire partie des sept classes supérieures. Cette dernière opinion, dit R. Jacob bar-Acha, au nom de R. Zeïra, est celle de R. Juda, qui dit : S'il y a, parmi les diverses sortes de pain, un seul composé de l'une des sept espèces supérieures de fruits palestiniens, on lui donne la préférence. Entre un pain impur et un autre pur, on choisit naturellement, dit R. Hiya bar-Wava, le pur. Si l'on est en présence d'un beau pain mais impur, et d'un autre qui l'est moins mais pur, on dit la bénédiction sur celui des deux qu'on préfère, dit R. Hiya bar-Ada, au nom de R. Acha. Pour les pousses de première année du palmier, on dit, selon R. Jacob bar-Acha, au nom de Samuel : « créateur des fruits de l'arbre. » Selon R. Halaphta ben-Schaoul, on dit : « tout a été créé par sa parole. » Selon R. Josué, on dit : « créateur des espèces de verdures. » Une Mischnâ[4] de R. Oschia conteste cet avis, en énumérant quelles sont les verdures (non

[1] A cause du doute de la bénédiction postérieure; on sait bien ce qu'il y a à dire antérieurement, dans un cas douteux; mais que dire après?

[2] Voyez plus haut, p. 41.

[3] Tossephtâ sur *Berakhoth*, section 4.

[4] Non classée.

compris les pousses du palmier); ce sont: l'herbe amère (aloès), le melon, les malvacées et l'aubépine.

2. Si, pour les fruits de l'arbre, on a dit : « créateur des fruits de la terre, » cela suffit; mais non si, en mangeant des fruits de la terre, on dit : « créateur des fruits de l'arbre. » Pour toutes les sortes on peut dire : « tout a été créé par sa parole[1]. »

R. Ezéchia dit, au nom de R. Jacob bar-Acha[2], que c'est l'opinion de R. Juda de considérer les arbres comme la tige (c'est-à-dire que l'arbre est au fruit ce que la paille est au grain de blé). R. Yossé réplique que c'est une opinion communément admise que les fruits des arbres peuvent être classés parmi ceux de la terre, mais l'inverse ne se peut pas. R. Houna dit qu'il faut faire une exception pour le vin et le pain; c'est l'expression de la Mischnâ : hormis le vin, dit-elle, pour lequel on dit la formule : « créateur du fruit de la vigne, » et hormis le pain, pour lequel on dit la formule : « qui produit le pain de la terre. » R. Yossé dit : Dès qu'on change la formule adoptée par les sages, on n'a pas accompli son devoir. R. Juda dit : Si, pour un objet qui a changé de forme, on ne modifie pas la formule de bénédiction, on n'a pas accompli son devoir. R. Méir dit qu'il suffit même de dire : « Béni soit le créateur de cet objet qui est si beau! » Et R. Jacob bar-Acha dit, au nom de Samuel, que cet avis sert de règle. Le fait suivant, survenu à Rab, en est une preuve. Un Persan se présente chez lui et lui dit : Quand je mange du pain, ne sachant pas quelle est la formule convenable de bénédiction, je dis : « Soit béni le créateur de ce morceau de pain. » Ai-je alors accompli mon devoir? Oui, répondit Rab.

R. Juda raconta[3], au nom d'Aba bar bar-Hana, que lorsque Bar-Kapara et deux de ses élèves s'arrêtèrent pour passer la nuit dans une auberge, on leur servit des perdrix, de la verdure (une certaine salade) et des porreaux. Faut-il faire la bénédiction pour ces derniers? demanda l'un. Non, répondit le maître, elle dispenserait de la verdure, mais non des perdrix; et si l'on disait la bénédiction pour la verdure, on n'en serait pas dispensé pour les deux autres espèces. Alors l'autre disciple se leva à la hâte et fit la bénédiction pour la perdrix, par cette formule : « tout a été créé par sa parole. » Son camarade se moqua de sa méprise. Bar-Kapara dit à celui-ci : Je n'ai pas autant à me plaindre de lui que de toi : lui vient de faire acte de gourmandise; mais toi, pourquoi le railles-tu? Et il dit au rieur : C'est le lieu de dire : lorsqu'il n'y a pas de

[1] Le texte a seulement שהכל, premier mot de la formule.

[2] Même série, tr. *Bikkourim*, ch. I, § 8.

[3] Voy. Talmud Babli, traité *Berakhoth*, fol. 39 *a*.

sage, on n'a pas égard aux vieillards (c'est-à-dire : vous n'avez pas eu égard à ma vieille expérience, et vous ne m'avez pas demandé conseil dans ce cas). On raconte qu'avant la fin de l'année ils moururent (en punition de leur manque de respect). En somme, dit R. Yossé, ces deux hommes sont morts, et nous n'avons rien appris d'eux. Quelle est actuellement la conclusion? Il paraît qu'on prononce d'abord, pour les porreaux, la formule de bénédiction : «fruits de la terre,» car la formule : «tout a été créé par sa parole» n'est que secondaire et insuffisante.

3. Cette formule (שהכל) est usitée pour tout ce qui ne pousse pas sur terre, ainsi que pour le vinaigre, les déchets de fruits et les sauterelles (pures). R. Juda dit : Toute espèce maudite (comme les trois précédents articles) ne nécessite pas de formule de bénédiction.

Si du vin s'est aigri, on dit la formule : «Sois béni, juge de la vérité» (formule de malheur); si l'on vient à en tirer usage, on dit : «Tout a été créé par sa parole.» Si l'on voit des sauterelles, on dit : «Sois béni, juge de la vérité.» Si l'on vient à les manger, on dit : «Tout a été créé par sa parole.» Si l'on voit tomber des fruits non mûrs, on dit : «Sois béni, juge de la vérité.» Si l'on vient à en manger, on dira la formule : «Tout a été créé par sa parole.»

4. Lorsqu'on a devant soi diverses espèces, et que parmi elles il y a l'une des espèces[1] d'élite (de la Palestine), il faut, selon R. Juda, dire la bénédiction sur cette dernière espèce; selon les sages, on fait la bénédiction sur n'importe quelle espèce.

R. Josué ben-Lévi dit : Sur quel point se porte le sujet de la discussion entre R. Juda et les rabbins? Sur le cas où l'on avait l'intention de manger du pain avec ces fruits (celle du pain en dispense); mais, au cas où l'on ne se propose pas de manger du pain, tout le monde reconnaît qu'il faut donner la préférence à l'une des sept classes supérieures, s'il y en a une, pour prononcer sur elle la bénédiction. — R. Ba dit qu'il faut aussi prononcer la bénédiction à la fin (selon les sages, lorsque l'on dit la bénédiction sur l'une des espèces choisie, celle du repas ne suffit pas: il en faut une spéciale). Donc, dit R. Yossé, c'est l'opinion de R. Ba qui est en discussion (puisque, d'après lui, il faut une bénédiction postérieure), contrairement à l'avis de R. Josué ben-Lévi, selon

[1] Ce sont : le froment, l'orge, le vin, la figue, la grenade, l'olive et le miel (ou les dattes). (Voir Deutéronome, chap. VIII, v. 8.)

lequel il n'y a de discussion qu'au cas où l'on mange du pain avec des produits (et que la bénédiction du pain, selon lui, en dispense); car R. Ba dit qu'il faut une bénédiction finale. C'est que si l'on ne prononçait pas de bénédiction pour ce produit, on le considérerait comme un accessoire, et on a enseigné qu'au cas où il y a un accessoire avec ce qu'on mange, on fait la bénédiction pour l'objet principal (et il est impossible que cela s'applique aux espèces supérieures). Si l'on a devant soi un mélange de plusieurs sortes, on dit la bénédiction, selon R. Jérémie au nom de R. Amé, pour le lupin. R. Lévi dit que c'est en vertu du verset (Proverbes, XXII, 22) : *Ne vole pas le pauvre, à cause de sa pauvreté* (c'est-à-dire : on ne doit pas donner la préférence aux espèces supérieures, mais bénir aussi bien le lupin). On sait donc jusqu'à présent ce qu'il faut dire lorsqu'on se propose de manger du pain plus tard. Mais que dire si l'on n'a pas l'intention d'en manger? Ce n'est pas déterminé. R. Gamaliel Zouga se rendit dans la maison de R. Ianaï, et il vit que son beau-frère, en mangeant des olives, faisait une bénédiction préalable et une autre postérieure (quoique la pensée de manger du pain après cela eût pu l'en dispenser). Mais, lui dit-il, agit-on ainsi? (N'a-t-on pas enseigné au contraire que la bénédiction du pain en dispense? Donc, il suivait l'avis opposé à R. Ba.) R. Zeira envoya demander une solution à ce sujet auprès de R. Samuel bar-Naḥman, qui répondit que, selon Rab, au nom de R. Abina, tout le monde reconnaît qu'il faut donner la préférence à l'une des sept classes supérieures, s'il y en a une (et lorsque l'on ne mange pas de pain). La décision est bonne, dit R. Zeira, puisque nous voyons que les rabbins, lorsqu'ils sont en route pour annoncer la néoménie[1], mangent des raisins et ne disent pas de bénédiction après cela. Pourquoi ne la disent-ils pas? C'est qu'ils ont l'intention de manger du pain et de s'en dispenser par la bénédiction d'ensemble (conformément à l'avis précité). Lorsqu'on a devant soi plusieurs espèces faisant toutes partie des classes supérieures, laquelle faut-il préférer pour la bénédiction? C'est, comme on l'a déjà dit ailleurs, la première dans l'ordre biblique[2], et celle qui est la plus proche du mot *terre* dans ce verset (par exemple, le blé passe avant tout).

5. Si on a fait la bénédiction pour le vin avant le repas, cela dispense de celle d'après le repas; si on a récité la bénédiction pour les accessoires avant le repas, on est dispensé de celle d'après; si on l'a dite d'abord pour le pain, on est dispensé de la répéter

[1] On l'annonçait à la vue des premiers linéaments de la lune. (Voir notre *Almanach perpétuel*, Préface, p. VIII.)

[2] Voir p. 118, note. Le verset commence par le mot *terre*.

pour le reste, sans qu'il y ait réciprocité; selon Schammaï, on n'est pas même dispensé de celle des mets cuits.

On a seulement enseigné, dit R. Hisda, que, si l'on a fait la bénédiction du vin avant le repas, elle dispense de celle d'après le repas; mais, si l'on a fait la bénédiction pour le vin pris au milieu du repas, cela n'en dispense pas pour celui d'après. On a enseigné ailleurs (à Babylone) que même la bénédiction du vin bu auparavant ne dispense pas de celle d'après (à cause du long intervalle). Comment expliquer cette contradiction avec l'avis de la Mischnâ (d'après laquelle la bénédiction faite antérieurement au repas dispense de celle d'après)? R. Houna et R. Josué ben-Lévi répondirent tous deux à cette objection : le premier dit que, si l'auteur anonyme dans la Mischnâ dispense d'une nouvelle bénédiction, il parle de celui qui boit, après le repas, du vin épicé (lequel n'est pas pur), et l'autre répondit qu'il s'agit de celui qui boit du vin après avoir mangé des herbes amères (afin d'en faire passer le goût; mais en dehors de ces cas, il faut une bénédiction nouvelle).

R. Helbo, R. Houna ou Rab, au nom de R. Hiya-Rouba, dit : Pour les gâteaux qu'on apporte après le repas, il faut des bénédictions spéciales avant de les manger et après (la bénédiction du repas ne suffit pas). R. Ama dit que R. Yochanan conteste cela et ne l'admet pas. Il ne le conteste, dit R. Mena à R. Ezekia, que lorsqu'on en a mangé au milieu du repas. — Non, répliqua ce dernier, il le conteste même si l'on n'en a pas mangé au milieu du repas. Et R. Haggaï, au nom de R. Zeira, vint confirmer cet avis. — A R. Hanina bar-Kissi les gens de la maison du *naci* (prince) envoyaient des fruits, qu'il mettait de côté pour les manger après le repas, en prononçant deux bénédictions spéciales. R. Hana mangeait du pain avec les dattes (pour que la bénédiction du pain s'y rapportât). Comment, lui dit R. Hiya bar-Asché, tu veux contester l'avis de ton maître (qui est l'opposé)? Laisse ce que tu manges là pour la fin du repas; puis tu pourras prononcer les bénédictions spéciales qui s'y rapportent. — C'est, répliqua-t-il, le pain qui est pour moi le principal (et pour ce motif je ne dis pas la bénédiction des fruits).

R. Yona et R. Yossé se rendirent à un festin chez R. Hanina Antonieh; on leur apporta comme dessert des gâteaux faits de pâte enveloppant des sucreries. Dans le présent cas, dirent-ils, laissons de côté nos études et nos opinions personnelles pour adopter les règles de la *Mischnâ;* or R. Mena a enseigné, au nom de R. Juda, qui le tenait de R. Yossé le Galiléen, que pour ces sortes de gâteaux, qui sont présentés comme dessert, il faut des bénédictions spéciales. Donc, dirent-ils, puisque l'avis de ce particulier est contesté par les rabbins, il faut suivre ces derniers (et ne pas faire de nouvelle bénédiction). R. Marinos dit chez R. Josué : Celui qui mange un mélange de fruits et de

grains rôtis ne peut se contenter de la bénédiction faite après ce mélange, il en faut une seconde pour la farine. D'après qui? D'après R. Schammaï, qui dit que la récitation de la bénédiction principale ne dispense même pas de celle des mets cuits. R. Yossé dit : C'est une opinion unanimement admise que la bénédiction du pain dispense de celle des accessoires; pour les mets cuits, on en est dispensé selon Hillel, mais non selon Schammaï. Toutefois, si, dès le principe, on a fait la bénédiction pour les accessoires, tous reconnaissent (même Hillel) qu'elle ne dispense ni du pain, ni des mets cuits. R. Aba, fils de R. Papa, demanda : Si quelqu'un mange de la farine, ayant l'intention de manger ensuite du pain, doit-il faire une bénédiction postérieure, spéciale à la farine? Oui, répondirent les rabbins de Césarée (parce que l'un n'entraîne ni ne comprend l'autre).

6. Si l'on est assis isolément, chacun prie séparément; si les convives sont assis en rond, ensemble, l'un fait la prière pour tous les assistants; si du vin arrive au milieu du repas, chacun le bénit séparément; si l'on en apporte après le repas, l'un prie pour tous les autres, ainsi que pour les parfums[1], quoiqu'on ne les apporte qu'après le repas.

La Mischnâ parle du repas qui suit une cérémonie de circoncision, mais non d'un maître de maison qui réunit ses invités (auquel cas l'on n'a pas besoin d'être assis en rond pour qu'un seul prie). Selon R. Hiya, il s'agit même d'un repas ordinaire. — On a enseigné quel est l'ordre du repas : les étrangers entrent et s'asseyent sur les banquettes et les siéges, jusqu'à ce que toute l'assemblée soit réunie. On apporte le vin, pour lequel chacun récite la bénédiction; lorsqu'on apporte de l'eau, chacun se lave une main (la droite, qui tient la coupe); pour les accessoires, chacun dit la bénédiction; ensuite on se place sur des sofas sur lesquels on s'accoude, et lorsqu'on apporte du vin, il faut qu'une seconde bénédiction soit prononcée, en dehors de la première, pour cette nouvelle collation, par l'un des assistants; puis on se lave les deux mains. Lorsqu'on présente les accessoires, l'un des convives dit la bénédiction, et il n'est pas convenable que les étrangers entrent après le troisième service.

On a enseigné ailleurs[2] : Si l'on ne doit rester dans la *soucca* que sept jours juste[3], qu'en fait-on pour le dernier jour? Après le repas du septième jour,

[1] Selon l'usage oriental, on brûle de l'encens et des épices après le repas.

[2] Même série, traité *Soucca*, ch. IV. Dans l'exposé suivant, on démontre quand il faut refaire les bénédictions.

[3] Il est dit : vous resterez sous la tente sept jours, tandis que la fête dure huit jours.

on ne doit pas défaire brusquement la *soucca*, mais descendre peu à peu tous les ustensiles, à partir de l'après-midi, afin de pouvoir honorer sans gêne le dernier jour. R. Aba bar-Cahana ou R. Hiya bar-Asche dit, au nom de Rab : Il faut qu'on rende la *soucca* impropre au service avant la nuit (pour bien montrer qu'on ne s'en servira pas davantage). R. Josué ben-Lévi dit qu'il suffit de sanctifier dans sa maison le dernier jour de fête. R. Jacob bar-Acha dit, au nom de Samuel, que si l'on a fait la sanctification dans une maison[1] et que, réflexion faite, on aille ailleurs pour manger, il faut recommencer la formule (à cause du changement de place). R. Acha et R. Hanina disent, au nom de R. Josué, que, si l'on se plaît dans la *soucca*, on fait le soir la sanctification de la fête chez soi, et l'on peut aller manger dans la *soucca* (et, malgré le déplacement, on ne recommence pas la bénédiction). Toutefois, dit R. Abin, Samuel et R. Josué ne sont pas en discussion. R. Josué (qui n'exige pas qu'on recommence) ne parle pas du cas où l'on songe à manger ailleurs, et Samuel parle explicitement de ce cas. R. Mena, au contraire (qui n'établit pas de distinction dans la préméditation), dit que Samuel se conforme à l'avis précité de R. Hiya, et R. Josué à celui de R. Josué ben-Lévi. — En somme, dit R. Ame, cela prouve (pour notre sujet) qu'on est divisé sur la question des fruits (et qu'il faut que chaque invité les bénisse avant d'en manger).

On a adressé à Ben-Zoma cette question : Pourquoi, lorsqu'on apporte du vin au milieu du repas, chacun doit-il dire isolément la bénédiction? C'est que, répondit-il, le gosier est plein (et il ne pourrait répondre *amen*). C'est une preuve, dit R. Mena, que si, pendant le repas, on entend éternuer, il est interdit de souhaiter une bonne santé, à cause du danger (car, en parlant, il pourrait entrer de la nourriture dans la trachée).

« Pour les épices, un seul dit la bénédiction. »

Quelle différence y a-t-il entre les épices et le vin épicé, pour lequel il arrive parfois que chacun fasse la bénédiction? C'est que tout le monde peut sentir à la fois les bonnes odeurs, même en mangeant, tandis qu'il n'en est pas de même pour le vin, que chacun goûte à son tour. R. Zeira dit, au nom de R. Jérémie, qu'il faut faire la bénédiction pour les épices dès que leur fumée monte. R. Jérémie, voulant interroger R. Zeira, lui demanda : Quelle bénédiction fait-on pour l'huile parfumée? Il répondit qu'il faut dire : « Béni soit celui qui a donné une odeur agréable à l'huile parfumée, » ou, selon d'autres, « aux bois de senteur. » Isaac bar-Aba bar-Mehasia et R. Hananel se trouvant ensemble, l'un dit la formule : « Béni soit celui qui donne une odeur agréable

[1] Babli, tr. *Pesa'him*, fol. 101[a].

aux bois de senteur,» et l'autre dit : «Béni soit celui qui donne une odeur agréable à la verdure des champs.» Ce dernier objecta au premier : Sont-ce là des bois? Comment alors pouvez-vous les nommer ainsi? — On les appelle ainsi, de même qu'il est dit (Josué, II, 6) : *elle les avait cachés dans des chènevottes de lin* (עץ) qu'on appelle aussi *bois*. On se rendit auprès de Rab et de Simon (pour avoir une solution). R. Houna répondit, au nom de R. Asche, qu'il faut dire : «Béni soit celui qui donne une odeur agréable aux bois de senteur.» Gueniba dit que, pour des épices servant à enlever l'écume, on est dispensé de dire la bénédiction, et même, selon R. Judan, si elles ne sont que condensées en sa main (en bouquet). R. Helbo et R. Houna disent, au nom de Rab, que la bénédiction est inutile si l'on fabrique chez soi de la boisson (composée de vin, d'huile et d'eau). R. Ḥisda dit que, pour tous ces objets, on dit la formule : «Béni soit celui qui donne la bonne odeur aux bois de senteur[1],» excepté pour le musc, pour lequel on dit : «Béni soit celui qui donne une bonne odeur aux épices.»

7. Si l'on apporte d'abord des salaisons, puis du pain, et qu'on récite la formule pour la salaison, cela dispense de celle du pain, qui n'est là qu'accessoire. Voici la règle : Si un accessoire accompagne le principal, c'est pour ce dernier qu'on dit la prière.

R. Simon ben-Naḥman dit, au nom de R. Yonathan : L'avis de la Mischnâ n'a de valeur effective qu'aussi longtemps qu'on n'a pas connaissance des festins royaux et qu'on fait de la salaison le mets principal[2]; mais, dans le cas contraire, il n'y a pas de règle fixe. R. Jérémie dit, au nom de Rab, que si l'on mange du pain et des légumes ensemble, on ne prononce la bénédiction pour le légume que si c'est le principal. R. Simon dit, au nom de R. Simon ben-Lakisch, que si l'on mange du pain et des sucreries, on dit la bénédiction pour ces dernières, si elles forment le principal; mais, au cas contraire, il n'y a pas de règle déterminée.

8. Si l'on a mangé des raisins, des figues et des grenades, on dit ensuite la bénédiction en trois sections, selon R. Gamaliel; les sages prescrivent une seule résumant les trois. R. Akiba dit : Même après avoir mangé un légume vert, qui forme le repas, on dit les trois bénédictions; si l'on boit de l'eau pour étancher sa soif, on dit : «Que

[1] Babli, même traité, fol. 43[b]. — [2] Observation gastronomique.

tout existe par sa parole;» R. Tarphon dit : «Créateur de beaucoup d'âmes et de leurs besoins.»

R. Simon et R. Judaï disent, au nom de R. Josué : Si l'on mange à l'est d'un figuier, et qu'on aille ensuite continuer le repas à l'ouest, il faut dire la bénédiction. Aba bar-R. Houna dit : Que le vin soit vieux, ou nouveau, il faut le bénir; si on change de vin, on est dispensé de le bénir, mais non si l'on change de place. Si l'on en détourne l'attention, c'est comme si l'on changeait de place (et il faut recommencer). Rabbi disait la bénédiction sur chaque tonneau qu'il ouvrait. Que disait-il? R. Isaac Rouba répond, au nom de Rabbi, qu'il disait la formule : «Béni soit celui qui est bon et qui fait du bien.» Il est arrivé à R. Akiba de donner un festin à son fils Siméon; il prononçait la bénédiction sur chacun des tonneaux qu'on ouvrait, et il disait : «Le bon vin! A la santé des rabbins et de leurs élèves!»

«Si l'on boit de l'eau pour la soif, etc.»

Il faut faire une exception, dit R. Yona, pour les eaux médicales qu'on prend comme remède. Mais, dit R. Yossé, on dit la formule pour chaque liquide qu'on boit avec plaisir. Même pour les eaux médicales, dit R. Aboun, on dit, en les buvant, la formule : «Béni soit celui qui crée les médecines.» Selon d'autres, il s'agit d'eaux de palmiers (דקלים pour דקרים). Selon les premiers, il s'agit d'une eau servant à percer ou chasser la bile; selon les autres, c'est une eau qui coule de source entre deux palmiers[1].

[1] Voir Talmud Babli, tr. *Schabbath*, fol. 110[a].

CHAPITRE VII.

1. Trois personnes qui ont mangé ensemble doivent se préparer ensemble à prier (selon la formule commune[1]). Il est permis de compter dans ce nombre obligatoire : 1° celui qui a mangé des produits dont il est douteux qu'on ait prélevé la dîme ou la première dîme (prise avant le *cohen*), ou dont on a retiré le *prélèvement* ou oblation (*troumâ*), ou la seconde dîme (prélevée tous les trois ans), ou d'autres objets sacrés rachetés (sans addition du $\frac{1}{5}$ de la valeur, qui est obligatoire comme rachat); 2° le serviteur qui a mangé au moins la valeur d'une olive, et 3° le Samaritain[2]. Mais celui qui a mangé des produits dont il est sûr qu'on n'a rien prélevé, ou la première dîme dont on n'a même pas retiré le *prélèvement* (pour le *cohen*), ou la seconde dîme ou d'autres objets sacrés non rachetés, et un serviteur qui a mangé moins d'une olive, ne peuvent être comptés dans ce nombre.

Comment se fait-il que tantôt on enseigne qu'il n'est pas permis de se séparer, lorsqu'on est à trois, avant de dire l'action de grâce, et que tantôt on dise qu'il faut rester ensemble pour cela? (N'y a-t-il pas là répétition de mots inutiles?) Samuel répond qu'il s'agit tantôt du principe, tantôt du fait accompli. En quoi consiste cette différence? Elle est exposée par deux *amoraïm :* selon l'un, on appelle principe l'instant auquel on a l'idée de manger, et le fait accompli, n'eût-on mangé ensemble que l'équivalent d'une olive; selon l'autre, on ne commence à compter que lorsqu'on a mangé la valeur d'une

[1] C'est ce que les Juifs allemands appellent *benschen,* du latin *benedicere.*

[2] Les légères illégalités qui affectent tous ces cas n'empêchent pas la prière en commun; elles sont développées dans les premiers traités qui suivent *Berakhoth.*

olive, et on nomme *fin* l'achèvement de tout le repas[1]. R. Aba dit, au nom de R. Houna, et R. Zeira, au nom de R. Aba bar-R. Jérémie : Trois personnes réunies sont obligées de prier ensemble; mais, pour deux, c'est facultatif.

R. Zeira le répéta devant R. Yossé, qui dit que nous n'avons qu'à suivre le texte de la Mischnâ : Trois personnes, dit-elle, qui ont mangé ensemble doivent prier en commun; en d'autres termes, chaque classe de rabbins suit l'enseignement répandu dans sa ville respective.

Au sujet de ces nombres, Samuel dit que le jugement de deux personnes est valable[2]; mais c'est un acte impudent de juger à deux (au lieu d'être au moins à trois). R. Yochanan et Resch-Lakisch disent tous deux que le jugement de deux personnes n'est pas valable. R. Houna dit que trois hommes qui ont mangé chacun isolément et qui se sont ensuite rapprochés prient en commun. Cela a lieu, ajoute R. Hisda, s'ils arrivent de trois sociétés déjà disposées pour prier ensemble. Selon l'avis de R. Zeira et de ses compagnons (R. Yossé, R. Yochanan et Resch-Lakisch), il faut qu'ils aient mangé ensemble tous trois (il ne leur suffit pas de se réunir après le repas).

R. Yona dit, à propos de l'avis de R. Houna, que si l'on a trempé isolément trois hysopes dans l'eau des cendres provenant du sacrifice de péché[3], et qu'ensuite ils se mêlent, le sacerdote peut pourtant s'en servir pour faire l'aspersion. D'après R. Zeira et ses compagnons, il faut qu'on ait trempé les trois d'un coup; et, d'après R. Hisda, ils peuvent provenir de trois paquets séparés. On ne saurait objecter qu'il n'y a pas lieu de comparer les règles de l'hysope à celles précitées des prières, car nous voyons bien que les rabbins, lorsqu'ils s'occupent de la *soucca* (tente des tabernacles), déduisent d'un autre sujet une règle concernant la chaux trempée. En effet, on a enseigné à Babylone[4] que, si l'on exhausse le toit des murs de la *soucca*, au point de laisser un intervalle de trois mains de largeur, elle est impropre au service; mais s'il y a moins de distance, cela suffit. Peut-on aussi y dormir? R. Isaac ben-Elischab répond à cette question par une comparaison : La chaux trempée, dit-il, sert à boucher les fentes d'une baignoire, mais on ne peut pas y prendre de suite un bain de purification légale (elle est considérée encore comme incomplète); de même, pour la *soucca* (tente), la diminution de l'intervalle suffit à la parfaire, mais non pour y dormir.

[1] Le nouvel enseignement, qu'on croyait superflu, a donc un but, celui de nous apprendre que, lorsqu'on a mangé ensemble (l'équivalent d'une olive, ou que l'on s'est seulement attablé ensemble), on ne doit plus se séparer avant la bénédiction en commun. — [2] Babli, tr. *Synhédrin,* fol. 3[a].

[3] Nombres, tout le chap. XIX.

[4] Babli, tr. *Soucca,* fol. 16[b]; même traité dans cette série, ch. I, § 7.

Si, à la suite d'un repas fait par trois hommes réunis, l'un d'eux veut s'en aller, il doit, selon l'école de Rab, dire la première bénédiction. Qu'entend-on par là? L'école de Rab dit que c'est l'invitation à l'action de grâce; R. Zeira dit, au nom de R. Jérémie, que c'est la première section, et c'est aussi ce que disent R. Helbo et R. Hanan, au nom de Rab. R. Scheschetli fit une observation et dit : La Mischnâ ne contredit-elle pas cela? car si un seul individu ne sait pas réciter de mémoire toute l'action de grâce, l'un dit la seconde section et un autre la troisième, afin de remplir l'obligation de la récitation, sans qu'il soit question d'une quatrième; or si l'invitation forme la première section spéciale, on devrait parler de quatre. En effet, il se trouve parfois qu'il soit question d'une quatrième.

On a donc enseigné qu'il y en a quatre. Mais si la première bénédiction comprend l'invitation et la première section, comment retrouver ce nombre? Et l'on ne peut pas supposer qu'il s'agisse pour la quatrième de la section finale הטוב והמטיב, car elle diffère des autres en ce qu'au lieu d'avoir été établie par la Loi, elle l'a été postérieurement par les rabbins, puisque R. Houna dit que lorsque les israélites morts au siége de Bethar furent enterrés, on établit ladite section, et l'on dit de Dieu *qu'il est bon*, parce que les cadavres ne se décomposèrent pas; et *il fait le bien*, parce qu'on a pu les enterrer (comment donc expliquer ce chiffre quatre?). Cela peut s'expliquer, dit R. Hana, par l'avis de R. Ismaël, qui nous apprend que ladite section est indiquée par allusion dans le Pentateuque; car il est dit (Deutéronome, VIII, 10) : *Lorsque tu auras mangé et que tu seras rassasié, tu béniras;* cette partie correspond à l'invitation de l'action de grâce; les mots suivants : *l'Éternel ton Dieu*, répondent à la première bénédiction; le fragment de verset : *pour le pays*, répond à la seconde, le mot *bon* à la troisième, ainsi qu'il est dit aussi : *cette bonne montagne le Liban* (Deutéron. III, 25); et enfin le terme : *Qu'il t'a donné*, représente la bénédiction finale.

Pour la lecture de la Loi, il est dit qu'on prononce une bénédiction préalable, mais il n'est rien dit au sujet d'une deuxième à dire après. Où est-il dit qu'il en faut une auparavant? Dans ce verset (Deutéronome, XXXII, 4) : *Lorsque j'invoque le nom de Dieu, acclamez les grandeurs de notre Dieu.* Pour le repas, il est dit qu'on doit la réciter après, mais il n'est rien dit au sujet de la prière d'avant; et ce qui prouve qu'on la prononce après, c'est qu'il est dit : *Tu mangeras, tu te rassasieras, puis tu le béniras.* Comment sait-on qu'il faut appliquer à la Torâ le précepte relatif au repas, et *vice versa?* R. Samuel bar-Nahméni répond, au nom de R. Jonathan, que cette application se fait par la confrontation des termes, identiques de part et d'autre (et l'on en déduit aussi les prières secondaires); de même que la mention du *nom* de l'Éternel pour la Loi indique une prière auparavant, de même la mention analogue pour le repas indique la même

chose; et de même que le précepte légal indique pour le repas une bénédiction à faire après, de même il en faut une semblable pour la lecture de la Loi.

Jusqu'à présent donc, on paraît admettre l'avis de R. Akiba, contrairement à R. Ismael, qui dit, par l'organe de R. Yochanan, qu'on peut prouver la nécessité de ces bénédictions par le raisonnement *a fortiori* : si, pour le repas, qui n'exige pas (légalement) une bénédiction préalable, il en faut une après, à plus forte raison en faut-il une après la lecture de la Loi, pour laquelle il est prescrit déjà d'en dire une auparavant. Voilà qui détermine les principes à suivre pour la Loi. On fait ensuite un raisonnement tout analogue pour démontrer qu'il faut dire aussi une bénédiction avant le repas. R. Juda et R. Néhémie citent chacun des versets à l'appui de ces déductions. Le premier rappelle le verset (I Samuel, IX, 13) : *car il bénira le sacrifice, puis les invités mangeront* (où la bénédiction est préalable). Le second dit qu'il est écrit : *Vous servirez l'Éternel votre Dieu, et il bénira ton pain et tes eaux* (Exode, XXIII, 25), ce qui signifie : quoique ce soit *ton pain*, il faut reconnaître, avant d'en manger, à qui tu le dois. Rabbi ajoute ceci : si, après avoir mangé et s'être rassasié, il faut bénir Dieu, à plus forte raison le faut-il lorsqu'on a faim et que l'on peut s'attabler. Voilà qui explique les règles du repas. Pour motiver les prescriptions concernant la Loi, on raisonne ainsi : si, pour la nourriture qui pourvoit à notre existence éphémère, il faut réciter des bénédictions avant et après, il en faut à plus forte raison pour la Loi qui représente la vie éternelle.

R. Zeira demanda (à propos de ces diverses confrontations entre le repas et la lecture de la Loi) : A quel cas faut-il comparer trois lectures faites successivement? Est-ce à trois individus qui auraient mangé ensemble (et dont l'un prie pour tous), ou à trois individus ayant mangé séparément (et priant de même)? Faut-il les comparer au premier cas, de sorte que le premier lecteur dira la bénédiction antérieure, le troisième la formule finale, et le second rien? Ou est-ce semblable au second exemple, auquel cas le lecteur médial dirait comme les autres une bénédiction avant et une autre après? R. Samuel bar-Abdoma répond qu'on ne déduit les règles pour la lecture de la Loi, d'après celles du repas, qu'en ce qui concerne le pluriel, et en effet, une personne dit pour plusieurs la bénédiction de la lecture. R. Aba-Mari, frère de R. Yossé, dit : On la considère à l'égal des autres prescriptions de la Loi, et il faut, en l'exécutant, une bénédiction comme pour toutes les autres.

« Si l'on a mangé, דמאי, etc. »

Cela signifie : si l'on a mangé des fruits dont il est douteux qu'on ait prélevé les dîmes pour les lévites et les oblations pour les prêtres. R. Simon, frère de R. Berachia, dit : lorsqu'une ordonnance fut promulguée au sujet de ces

fruits douteux, qui défendait de les porter au marché avant les prélèvements légaux, la plupart des paysans rentraient leurs produits chez eux (ce qui fait supposer qu'ils suivaient les préceptes de la Loi).

Comment se fait-il qu'on dise dans la *Mischnâ* qu'on peut s'adjoindre un Samaritain pour compléter le nombre légal nécessaire à la prière du repas en commun? N'est-il pas d'une fidélité juive douteuse? On admet, répond R. Abahou, qu'on le considère en tout comme israélite; car on a enseigné que, selon Rabbi, c'est un étranger; mais, selon R. Simon ben-Gamaliel, il est considéré comme israélite en tout[1].

2. Les femmes, les esclaves et les enfants ne sont pas comptés pour former le nombre légalement exigé pour la prière en commun[2]. Combien faut-il avoir mangé pour que cela entraîne l'obligation de la prière? Au moins la valeur d'une olive; selon R. Juda, la valeur d'un œuf.

R. Simon dit, au nom de R. Josué ben-Lévi, et R. Yossé ben-Schaoul, au nom de Rabbi : On peut s'adjoindre un enfant (au-dessous de treize ans) comme dixième (s'il y a déjà neuf hommes). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'on accepte l'enfant sans examen? (Ne devrait-il pas compter sans condition?) Il faut établir une distinction, disent R. Yossé, R. Simon et R. Hanina, au nom de R. Josué ben-Lévi : Si l'enfant est tout jeune, il n'est admis qu'à titre d'adjoint; s'il est adolescent, il est considéré comme un homme. R. Juda bar-Pazi dit, au nom de R. Yossé : si neuf hommes en représentent dix, on dit la formule spéciale à une assemblée de dix. Comment! neuf hommes, quelque considérables qu'ils soient, peuvent-ils jamais en représenter dix numériquement? Il faut donc admettre que ce nombre peut être complété par un enfant. R. Berachia dit que R. Jacob bar-Zabdi demanda à R. Yossé bar-R. Éliézer : Puisqu'on vient d'enseigner qu'on peut adjoindre un enfant pour compléter le chiffre dix, sert-il également à compléter le nombre trois? Oui, comme on l'adjoint pour prononcer le nom de l'Éternel, qui se trouve dans la formule des dix, à plus forte raison en fait-on autant pour trois, lorsqu'on ne le prononce pas. Ce raisonnement, fut-il répliqué, n'est pas fondé, car, pour pouvoir prononcer le nom de l'Éternel, on va jusqu'à admettre un enfant, tandis qu'il n'en est pas de même pour la formule à trois. On a enseigné que, pour adjoindre l'enfant, on lui remet un rouleau de la Loi (symbole des connaissances et des aptitudes religieuses). R. Judan ajoute que cela a été enseigné de même dans

[1] Même série, tr. *Demaï*, ch. vi, § 11. — [2] Il en faut dix.

une *boraïtha*. A partir de quel âge peut-on l'adjoindre? R. Abina dit que R. Houna et R. Juda ont transmis à ce sujet, au nom de Samuel, des avis différents : selon l'un, il faut que l'enfant sache bien la bénédiction et son sens [1]; selon l'autre, il faut qu'il sache à qui cette prière s'adresse. R. Nassa dit : J'ai mangé souvent avec R. Tahelipha mon père et Anvania bar-Sisi mon ami, et l'on ne m'a adjoint pour la formule de bénédiction en commun que lorsque j'eus l'âge de puberté (vers douze ans). Samuel bar-Schilath fit à Rab, (ou, selon d'autres, on posa à Samuel) la question suivante : Si neuf personnes ont mangé du pain et une de la verdure, peuvent-elles prier en commun? Oui, fut-il répondu. — Si huit seulement ont mangé du pain, en est-il de même? Oui. — S'il n'y en a que sept contre trois? Encore oui. Mais, demanda R. Abina, si la moitié seulement a pris du pain et l'autre moitié non, peuvent-ils aussi prier ensemble? R. Zeira répondit : Jusqu'à mon arrivée là-bas (à Babylone), on m'a tourmenté par de telles questions (c'est-à-dire : c'est toujours oui). Alors, demanda R. Jérémie, même celui qui n'aurait pas mangé de pain pourrait-il prononcer la bénédiction pour tous? On répondit, en changeant de conversation, par le fait suivant (qui contient implicitement une réponse affirmative) :

Trois cents *naziréens* [2] se présentèrent au temps du docteur Simon ben-Schetach (beau-frère ou cousin du roi Alexandre-Jannée); cent cinquante d'entre eux ont trouvé accès, et les cent cinquante autres n'en trouvèrent pas. Simon se rendit auprès du roi Jannée et lui dit : Il y a ici trois cents naziréens qui désirent offrir neuf cents sacrifices. Donne-leur la moitié sur ta caisse et j'y joindrai l'autre moitié. Le roi envoya donc les quatre cent cinquante sacrifices; mais, pendant ce temps, une mauvaise langue alla dire au roi que Simon n'avait rien donné du tout (c'était une perfidie, Simon n'avait rien donné, parce que, sur les trois cents naziréens, il y avait cent cinquante faux naziréens). En apprenant cela, Jannée fut irrité. R. Salomon ben-Schetach dut fuir pour éviter le courroux du souverain. Quelque temps après, de grands personnages du royaume de Perse se rendirent auprès de Jannée. Lorsqu'ils étaient assis à sa table, ils lui dirent : Nous nous souvenons que, lors de notre premier séjour ici, il y avait à cette table un homme vénérable, un savant, qui nous exposait des sujets pleins de sagesse. En réponse, le roi leur raconta ce qui s'était passé et il ordonna qu'on le cherchât. Lorsque les envoyés du roi trouvèrent Simon, le rabbin leur répondit : Que le roi me

[1] Comp. Babli, même traité, fol. 48ᵃ.

[2] Voir Nombres, tout le chapitre VI : ceux qui avaient fait vœu d'abstinence, *naziréat*, devaient, après l'accomplissement de ce vœu, offrir trois sacrifices au temple. Ce fait est aussi rapporté dans *Bereschit-Rabba* (fol. 101ᵇ) et *Kohéleth-Rabba* (fol. 103ᶜ).

donne la promesse que je serai en sécurité. On la lui apporta, et on le plaça entre le roi et la reine, au premier rang d'honneur. Le roi lui dit alors : « Pourquoi t'es-tu moqué de moi en me disant qu'il fallait neuf cents sacrifices pour trois cents naziréens, tandis que la moitié eût suffi? — Je ne me suis pas moqué de toi, répondit Simon; toi, tu as payé de ta bourse, et moi par mes connaissances (en examinant les prétendants), car il est écrit (Ecclésiaste, VII, 12) : *La sagesse offre de l'ombrage et l'argent autant.* — Alors, pourquoi as-tu fui? — J'ai appris que mon maître était irrité contre moi, et j'ai voulu mettre en pratique ce conseil du prophète (Isaïe, XXVI, 20) : *Cache-toi pour un moment jusqu'à ce que la colère soit passée;* et il est dit encore (Ecclésiaste, VII, 12) : *L'avantage de la sagesse, c'est qu'elle conserve la vie à celui qui la possède.* — Pourquoi, dit le roi, t'es-tu assis entre moi et la reine? — C'est qu'il est écrit, répondit-il, dans le livre de Ben-Sirach (XI, 1) : *Exalte-la* (la Loi) *et elle t'élèvera* (Proverbes, IV, 8), *et ton siége sera parmi les princes.* — Qu'on lui apporte un trône, dit le roi, pour qu'il prononce la bénédiction du repas. On l'apporta, et le rabbin dit : Bénissons Dieu pour le repas que vient de prendre Jannée et ses compagnons. — Tu es donc obstiné à me railler? dit le roi. — Non, répondit Simon; mais que dirai-je pour le repas auquel je n'ai pas pris part? — Qu'on lui donne à manger. Le rabbin mangea[1] et intercala dans la formule les mots : « pour le repas dont nous avons mangé. »

R. Yochanan dit que cet avis de R. Simon ben-Schetach est contesté; R. Jérémie le conteste pour la première partie de ce fait, lorsque Schetach voulait bénir le repas sans y avoir pris part; R. Aba en conteste même la résolution prise à la fin de bénir, puisque Schetach n'avait pas pris de pain. Mais, si R. Jérémie ne partage pas cet avis (et s'il suffit d'après lui d'avoir mangé par exemple des légumes), ne se contredit-il pas lui-même en adressant la question posée plus haut, à savoir s'il est permis en ce cas de bénir le repas? On répond qu'en effet, pour le fait précité, il est évident que c'est un point résolu; il n'a posé cette question que d'après les rabbins, qui ne l'avaient pas résolue, mais c'est un fait acquis d'après R. Simon ben-Gamaliel, comme cela résulte de l'enseignement suivant : Si quelqu'un monte dans une salle à manger, qu'il s'attable avec les convives et mange près d'eux, il prie avec eux en commun, eût-il goûté moins de blé que l'équivalent d'une olive. Tel est l'avis des sages. R. Jacob bar-Acha dit, au nom de R. Yochanan : On ne peut jamais être adjoint pour la prière en commun si l'on a mangé moins de blé que l'équivalent d'une olive. Quant à l'enseignement selon lequel deux individus qui auraient mangé du pain peuvent s'en associer un troisième qui n'eût

[1] Apparemment sans prendre de pain, puisqu'on ne dit pas qu'il se lava les mains, ce qui est à noter pour la conclusion à tirer de ce fait.

mangé que de la verdure, pour dire la formule de prière en commun, c'est une opinion de R. Simon ben-Gamaliel.

3. Quelle est la formule de préparation pour l'ensemble? A trois, on dit : «Bénissons (celui grâce auquel nous avons pris le repas).» A trois plus un, on dit : «Bénissez.» A dix : «Bénissons Dieu.» A dix plus un, que l'on soit dix ou dix mille : «Bénissez, etc. [1]» A cent : «Bénissons l'Éternel notre Dieu.» A cent plus un : «Bénissez.» A mille : «Bénissons l'Éternel notre Dieu, Dieu d'Israël.» A mille plus un : «Bénissez.» A dix mille, on dit : «Bénissons l'Éternel notre Dieu, Dieu d'Israël, Dieu Sebaôth, qui trône parmi les chérubins, pour la nourriture que nous avons prise.» A dix mille plus un : «Bénissez.» De la façon dont on prononce la formule, les assistants répondent : «Éternel notre Dieu, Dieu d'Israël, Dieu Sebaôth, toi qui trônes sur les chérubins, sois loué, pour la nourriture que nous avons prise.» R. Yossé le Galiléen dit : On bénit selon le nombre de l'assistance, car il est dit (Ps. LXVIII, 27) : «Bénissez Dieu l'Éternel dans les assemblées, au sein d'Israël.»

Un jour, R. Zeira, R. Jacob bar-Acha, R. Hiya bar-Ba et R. Hanina, tous compagnons des rabbins, étaient assis à manger ensemble. R. Jacob bar-Acha prit la coupe pour prier et dit : «Bénissons,» au lieu de dire : «Bénissez.» Pourquoi, lui demanda R. Hiya bar-Ba, n'as-tu pas dit la formule : «Bénissez?» — N'a-t-on pas enseigné, répondit-il, que les termes importent peu? Qu'on dise «bénissons,» ou «bénissez,» on n'y fait pas attention; il n'y a que les gens méticuleux qui y regardent d'aussi près[2]. R. Zeira jugea que c'était mal de la part de R. Jacob bar-Acha d'appeler R. Hiya bar-Ba un homme méticuleux. Samuel répliqua : On ne doit pas s'exclure de l'ensemble[3]. Mais, objecta-t-on, ne dit-on pas «bénissez» pour la bénédiction faite à la lecture de la Loi? Ne serait-ce pas également une exclusion? Non, répondit R. Aboun; puisque l'on y ajoute le terme «qui est béni,» cela ne constitue pas une exclusion. R. Aba bar-Zemina servait R. Zeira et lui versait à boire; celui-ci lui dit de prononcer la bénédiction. — Soit, dit-il, mais pense de suite que tu boiras

[1] Jusque-là, c'est l'avis de R. Akiba; à partir de cette expression, c'est R. Yossé le Galiléen qui parle, comme le montre la *Mischnâ* suivante.

[2] Parce que c'est faire exception à la règle générale.

[3] En parlant à la 2e personne, au lieu de la 1re, on paraît ne pas y prendre part.

encore après, puisqu'on a enseigné que le servant prononce la bénédiction pour chaque verre de vin, sinon pour chaque morceau de nourriture. R. Zeira répondit : De même que, si je faisais la bénédiction, je t'en dispenserais en portant ma pensée sur toi, de même, lorsque tu penses à moi en accomplissant le devoir à ma place, j'en suis quitte en répondant *amen*. R. Tanhoum bar-Jérémie dit qu'une *baraïtha* l'a ainsi enseigné : Ni celui qui récite une bénédiction en travaillant, dit-elle, ni celui qui écoute cette même personne, n'a rempli suffisamment son devoir (donc, il n'en est pas dispensé).

« Lorsqu'il y a cent personnes, on dit, etc. »

R. Yochanan dit que c'est l'avis de R. Yossé le Galiléen; mais, selon les sages, il importe peu que l'on soit à dix ou à cent mille. Cette dernière opinion sert de règle, dit Rabba. D'où sait-on qu'une assemblée se compose au moins de dix individus? R. Ba et R. Yassa l'expliquent au nom de R. Yochanan : de ce qu'on emploie deux fois le même mot (עדה) pour désigner l'assemblée [1] et qu'une fois il indique le nombre *dix;* ce terme le représente aussi ici. R. Simon dit que le mot *milieu* (תוך) est comparable à celui de ce verset (Genèse, XLII, 5) : *Les fils d'Israël vinrent acheter au milieu des étrangers;* chaque fois, ce mot représente *dix*. R. Yossé bar-R. Boun dit que la comparaison de ces termes pourrait suffire; mais, en outre, l'expression *fils d'Israël* [2], employée de part et d'autre, prouve qu'il s'agit toujours de *dix*. A quoi les rabbins, qui n'admettent pas de formule supérieure à celle des dix, appliquent-ils le terme sur lequel se fonde R. Yossé le Galiléen, qui diffère d'avis, et selon lequel le terme *dans les assemblées* signifie qu'il faut une formule spéciale à chaque assemblée (selon le nombre de ceux qui la composent)? C'est que, dit R. Hanina, fils de R. Abahou, ce terme est écrit de façon à pouvoir signifier la *communauté*, au singulier (et ne peut s'appliquer à ce que dit R. Yossé).

4. R. Akiba dit : Que voyons-nous faire dans la Synagogue? Que l'on soit plus ou moins nombreux, la formule est toujours : « Bénissez Dieu [3]. » R. Ismaël dit : « Louez Dieu le béni. »

Lorsque R. Hiya bar-Asche se levait pour aller faire la lecture de la Loi, il disait : « Bénissez Dieu, » sans ajouter le terme « qui est béni. » On a voulu, en l'entendant, le faire taire (à cause de son irrégularité). Rab intervint et

[1] Nombres, XVI, 21, XVIII, 10; même série. *Meghilla,* ch. IV, § 4.

[2] Les fils de Jacob, abstraction faite de Benjamin et de Joseph, étaient *dix*.

[3] En d'autres termes : il ne pense pas, comme R. Yossé, qu'on modifie la formule selon le nombre des convives présents.

dit : Laissez-le faire, il se règle d'après l'avis (précité) de R. Akiba. R. Zeira se leva et lut pour le prêtre à la place du lévite (qui est au second rang), et il fit les deux bénédictions, antérieure et postérieure. On voulut également le faire taire. — Laissez-le, dit R. Hiya bar-Asche, car tel est l'usage chez eux.

Il est écrit : *Ezra bénit l'Éternel, Dieu le grand* (Néhémie, VIII, 6). Par quoi l'exaltait-il? En disant le saint tétragramme (les quatre lettres qui se prononcent *Jehova*, et qui sont si sacrées qu'on les remplace d'ordinaire par l'expression *Adonaï*). R. Matna dit qu'il l'exaltait par la bénédiction [1]. R. Simon demande, au nom de R. Josué ben-Lévi : Pourquoi les docteurs contemporains de la restauration du temple s'appellent-ils les hommes de la grande Synagogue? Parce qu'ils ont rétabli les grandeurs religieuses sur leur ancien pied. R. Pinchas dit que Moïse établit la formule suivante, qui se trouve dans la prière *'amida* : «Dieu le grand, le fort, le redoutable.» Jérémie ne disait pas ce dernier attribut. Il disait *le fort*, parce qu'il convient, selon lui, d'appeler ainsi celui qui assiste en silence à la ruine de sa maison. Pourquoi ne l'appelait-il pas *redoutable?* Parce que, disait-il, il n'y a de redoutable que le sanctuaire, comme il est dit : *Dieu est redoutable par son saint parvis* (Psaume LXVIII, 36). Daniel disait : «Dieu le grand et le redoutable,» mais il ne disait pas *le fort;* ses fils sont enchaînés, où donc est sa puissance? Pourquoi alors l'appelait-il *redoutable?* En souvenir des miracles faits pour lui dans la fournaise ardente. C'est lorsque les hommes de la grande Synagogue sont arrivés, qu'on a rétabli les splendeurs religieuses dans leur éclat primitif, et l'on a redit la formule : «Dieu le grand, le fort, le redoutable.» Mais comment le mortel a-t-il la force et ose-t-il donner une limite aux attributs divins? Les prophètes, répondit R. Isaac ben-Éléazar, savent que l'Éternel est un Dieu de vérité, et ils ne le flattent pas en le qualifiant ainsi.

5 (4). Trois personnes ayant mangé ensemble ne doivent pas se séparer (pour prier isolément); il en est de même pour quatre ou cinq. Six personnes, jusqu'à dix, peuvent se diviser en groupes d'au moins trois; à partir de dix on ne se séparera (en deux corps) qu'en étant au moins vingt [2].

On a enseigné que si, après le repas du samedi, on a oublié dans la bénédiction la mention de la solennité, il faut, selon Rab, recommencer; Samuel est d'un avis contraire. Simon bar-Ba dit, au nom de R. Yochanan, qu'en cas

[1] Babli, tr. *Yôma,* fol. 69[b].

[2] A cause de la formule : *Bénissons notre Dieu* (voir Mischnâ précédente, pour la distinction).

de doute, si l'on a mentionné la néoménie, on n'a pas besoin de recommencer. Cependant on a trouvé que ce sujet avait été enseigné et discuté de la façon suivante : chaque jour auquel on offre le sacrifice additionnel, par exemple à la néoménie et aux jours de demi-fête, il faut mentionner la solennité ou recommencer en cas d'oubli; mais s'il n'y a pas de sacrifice additionnel, comme aux jours de '*Hanouca* (fête des Machabées) ou de *Pourim* (d'Esther), on doit mentionner la solennité, mais l'on n'a pas besoin de recommencer en cas d'oubli. Hanan bar-Aba mangeait avec ses compagnons le samedi; après le repas suivi de la bénédiction il partit; puis il revint et trouva qu'ils redisaient la bénédiction : Ne l'avons-nous pas déjà dite? demanda-t-il. — C'est vrai, répondirent-ils; mais nous recommençons, parce que nous avons oublié la mention du sabbat. — Ce n'est cependant pas ce qu'a dit R. Ba au nom de R. Houna, ou R. Jérémie au nom de Rab: selon eux, si l'on a oublié la mention du sabbat, on dit la formule : « Béni soit celui qui a donné le repos à son peuple d'Israël. » — Cela ne peut se dire que si l'on n'a pas détourné son attention de la bénédiction du repas (sans quoi, il faut recommencer).

Lorsque dix personnes voyagent ensemble, si même elles mangent du même pain, chacune bénit à part son repas. Mais si elles s'asseyent pour manger, eussent-elles des mets séparés, l'une fait la prière pour toutes. Lorsque R. Jérémie mangeait avec ses compagnons dans une auberge, il disait aussi la prière pour tous.

6 (5). Deux sociétés qui mangent dans la même maison, dès qu'elles se voient l'une l'autre, doivent se joindre pour prier en commun; au cas où elles ne se voient pas, elles prient séparément. On ne doit bénir le vin qu'après l'avoir coupé d'eau (le vin de Palestine étant trop fort), c'est l'avis de R. Éliézer; selon les sages, c'est inutile.

R. Jona et R. Aba bar-Zimna disent, au nom de R. Zeira, qu'il faut en parler même pour le cas où elles se trouvent en deux maisons[1]. R. Yochanan y met toutefois pour condition qu'elles y soient entrées, dès le principe, dans ce but. Comment agit-on pour les repas disséminés dans les maisons d'un prince? Est-ce comme une maison (en raison du même propriétaire) ou comme deux? On peut répondre que si les convives ont l'habitude de se servir ou de se passer

[1] Dans ce cas, si les deux sociétés se voient, elles doivent se réunir; par contre, fussent-elles dans la même maison, elles ne se réunissent pas si elles ne se voient pas.

les plats les uns aux autres, ils prient ensemble. De même, R. Brakhia plaçait l'interprète à la porte du milieu de la salle d'étude, de sorte que celui-ci pouvait dire la bénédiction pour les uns et les autres.

« On ne doit bénir le vin qu'après l'avoir coupé d'eau, etc. »

R. Zerika dit, au nom de R. Yossé ben-Hanina : Les sages se rendent à l'avis de R. Éliézer en ce que, pour la coupe de bénédiction, il faut y mettre un peu d'eau, et en effet les sages en ont pris l'habitude pour le verre de la sanctification[1]. L'avis de R. Yossé est en opposition avec celui de R. Yona, car ce dernier goûtait au verre de vin, puis il le coupait d'eau. Comment admettre le mélange? N'a-t-on pas enseigné qu'il est dangereux de boire un mélange sur lequel la nuit a passé? Cela ne s'applique, dit R. Yochanan, qu'au cas où il se trouve dans un vase de métal. R. Jérémie dit, au nom de R. Yochanan, que les anciens se demandaient si la main gauche peut aider la droite pour tenir la coupe de la bénédiction. De cette question on peut déduire trois points : d'abord qu'on doit la tenir avec la droite, puis que la main doit être à la hauteur d'une palme au-dessus de la table, et enfin qu'on doit la regarder. R. Acha rappelle qu'il faut trois conditions pour la coupe[2] : qu'elle soit pleine, ornée et agréable. Toutes trois se trouvent indiquées au même verset (Deutéronome, XXXIII, 23) : *Nephtali est rassasié de la bienveillance de Dieu et rempli de la bénédiction de l'Éternel;* la *satiété* équivaut à l'ornement, la *bienveillance* à l'agrément, et le terme *rempli* s'explique naturellement de lui-même. Si l'on agit ainsi, dit R. Hanina, on verra s'accomplir le reste de la prédiction, qui dit : *Il héritera l'ouest et le sud* (ibid.), c'est-à-dire que l'on jouira de ce bas monde et de la vie à venir.

R. Éléazar dit qu'on ne doit pas réciter la bénédiction sur un verre incomplet, et dès qu'on y a goûté on l'a rendu impropre au service. On apprend par ce rabbin trois points : 1° que la bénédiction est interdite si l'on y a goûté; 2° que le verre doit avoir la mesure; 3° qu'en y goûtant on le rend impropre. R. Tanhoum bar-Judan dit que l'honneur à rendre à la solennité du jour passe avant celui de la nuit, bien que la sanctification de la nuit passe avant celle du jour. Comment rend-on honneur au jour? R. Yossé dit, au nom de R. Jacob bar-Acha, et R. Éléazar bar-Joseph, au nom de Rab, par la formule : « Béni soit le créateur du fruit de la vigne. » R. Zerikan, gendre de R. Zerikan, faisait la mention de la fête de *Hanouca* dans la seconde section de l'action de grâce, et on l'en a complimenté. R. Ba, fils de Hiya bar-Ba, mentionnait les mots « juge de la vérité » dans la section finale (הטוב), et on l'en félicitait. Si R. Ba, fils

[1] Voir l'Appendice, § IV. — [2] Babli, traité *Yôma,* fol. 51.

de R. Hiya, mangeait en marchant, il s'arrêtait pour prier; s'il était debout pour manger, il s'asseyait pour prier; s'il était assis, il s'accoudait pour prier; s'il était accoudé en mangeant, il s'enveloppait pour prier. En faisant cela, il agissait comme les anges, dont il est dit : *Avec deux ailes il se couvre la face, et avec deux autres il se couvre les pieds* (Isaïe, vi, 2).

CHAPITRE VIII.

1. Voici les points en discussion entre Schammaï et Hillel au sujet du repas. Schammaï dit : On fait d'abord la bénédiction, aux jours de fête, pour la solennité, et ensuite pour le vin; et Hillel dit qu'il faut faire l'inverse.

(2.) Schammaï dit : On fait d'abord l'ablution des mains, puis on remplit les verres; et Hillel prescrit l'inverse.

(3.) Schammaï dit : On s'essuie les mains à l'aide d'une serviette [1] qu'on met sur la table; selon Hillel, on la met sur le divan.

(4.) Schammaï dit : (Après le repas,) on balaye d'abord la chambre, puis on fait l'ablution (nouvelle); Hillel prescrit l'inverse.

Quelle est la raison de l'avis de Schammaï? C'est que, dit-il, la sanctification du jour est cause que l'on a apporté du vin; donc on est obligé de la faire avant l'arrivée du vin [2]. Quel est le motif de Hillel? C'est que le vin est cause de la récitation de cette sanctification; en outre, le vin est une chose plus fréquente que la sanctification (et la plus fréquente se dit en premier lieu). R. Yossé dit qu'il résulte des paroles de ces deux docteurs que, pour le vin de la *séparation* (הבדלה, issue des samedis ou des fêtes), on le bénit avant tout (et voici pourquoi) : Schammaï émet pour raison que la sanctification du jour est cause de l'arrivée du vin; or, comme ici ce n'est pas la séparation qui précède la venue du vin, celui-ci a la priorité. De même, Hillel allègue pour motif de son avis que le vin est plus fréquent; or, comme il est aussi plus fréquent que la cérémonie de la *séparation*, on le fait passer d'abord. R. Mena dit au contraire qu'il résulte de leurs assertions à tous deux que la bénédiction de la séparation

[1] On ne connaissait pas encore l'usage de la fourchette de table. — [2] Même série, tr. *Pesa'him*, ch. x, § 2.

se dit avant celle du vin. Schammaï motive son opinion sur ce que la sainteté du jour est obligatoire avant celle du vin; or, comme l'obligation de la séparation précède celle de bénir le vin, elle doit avoir lieu avant tout. De même, Hillel se fonde sur ce que le vin est cause du récit de la sanctification du samedi; or, comme ce n'est pas le vin qui cause la séparation, celle-ci doit être célébrée en premier lieu. R. Zeira dit : Il résulte surtout de leurs paroles qu'on peut faire sans vin la cérémonie de la séparation, mais non celle de la sanctification des fêtes et sabbat. Cet avis est conforme à ce que le même docteur a dit ailleurs, qu'on peut célébrer la séparation avec une boisson forte; seulement on recherche le vin à cause de la sainteté de la cérémonie. R. Yossé bar-Rabbi dit : On a la coutume en Babylonie, pour les localités où il n'y a pas de vin, que le ministre officiant passe à la tribune et récite un résumé des sept bénédictions formant la prière *'amida*, se terminant par les mots : « Il sanctifie Israël et le jour du sabbat. »

On se demande, selon l'avis de Schammaï, comment on agit le vendredi soir. Si, ce soir-là, on est assis à manger et que la nuit vous surprenne lorsqu'on n'a qu'un verre de vin, que faire? Peut-on l'ajourner pour s'en servir après le repas et remplir avec lui plusieurs devoirs réunis? N'y aurait-il pas, en tout cas, une défectuosité? S'il sert à la bénédiction de la solennité du jour, c'est injuste, car le repas, qui est antérieur, devrait l'emporter; fait-on la bénédiction pour le repas, le vin doit l'emporter; enfin bénit-on le vin, le sabbat devrait avoir la préférence. Comment se tirer d'embarras? La suite indiquera la voie à suivre : on sait que si l'on présente du vin après le repas et qu'il n'y ait qu'un seul verre, il faut le bénir, car il y a à craindre, dit R. Ba, comme c'est une petite bénédiction, qu'on ne l'oublie et qu'on ne boive sans la dire. Donc, pour le cas actuel, comme le verre de vin doit servir à l'accomplissement de plusieurs devoirs, il n'y a pas de danger qu'on l'oublie. Comment faut-il faire, selon Schammaï? On bénit d'abord le repas, puis le jour, et enfin le vin. Reste à savoir comment on fait, selon Hillel, le samedi soir, dans la même hypothèse. Faut-il garder cette coupe jusqu'après le repas et s'en servir pour remplir plusieurs devoirs à la fois? Et par lequel commencer? Fera-t-on la bénédiction du vin? Le repas a eu lieu auparavant. Bénira-t-on le repas? La lumière a lieu d'abord. Bénira-t-on la lumière? La séparation s'est faite avant elle; que faire? Cela résulte de ce qui suit : R. Juda dit que Hillel et Schammaï ne sont pas en désaccord sur l'ordre des bénédictions; ils admettent qu'il faut dire l'action de grâce d'abord et célébrer la séparation en dernier lieu. Ils ne sont en discussion que pour l'ordre des prières de la lumière et des épices : Schammaï dit qu'on bénit d'abord les épices, puis la lumière; Hillel dit qu'on bénit la lumière avant les épices. R. Ba et R. Juda disent que le premier de ces avis sert de règle. Comment alors faut-il faire, d'après l'avis de Hillel? D'abord bénir le

repas, puis le vin, et enfin la lumière. Lorsqu'un jour de fête commence le samedi soir, on adopte, selon R. Yossé, l'ordre suivant : vin, sanctification de la solennité, lumière et enfin séparation. Hanina bar-Aba donne, au nom de Rab, l'ordre suivant : vin, sanctification, lumière, séparation, *soucca*, et la solennité spéciale. R. Hanina dit : vin, lumière, séparation, sanctification. Samuel dit qu'il en est comme l'a dit R. Hanina; car R. Acha dit, au nom de R. Josué bar-Lévi : Lorsqu'un roi part (c'est le samedi) et qu'un gouverneur arrive (c'est la fête qui est d'une sainteté moindre), on reconduit d'abord le roi, puis on fait entrer le gouverneur (c'est-à-dire qu'on célèbre la séparation du samedi avant la sanctification de la fête). Lévi propose cet ordre : vin, séparation, lumière, sanctification. Il paraît que ce dernier avis prédomine, car il concilie les autres opinions. R. Zeira demanda à R. Yossé : Comment agit-on lorsque le cas se présente? Comme Rab, répondit-il, parce que les faits accomplis servent de preuves en sa faveur. Lorsque R. Abahou allait au midi, il agissait comme R. Hanina; et, lorsqu'il se rendait à Tibériade, il agissait comme R. Yochanan (dont cette ville était le lieu de résidence), afin de ne pas contrarier le savant là où il demeure. On s'explique qu'il ait pu suivre l'avis de R. Hanina (car, si l'on ne sanctifie la fête qu'après la bénédiction de la lumière, on peut, selon l'usage établi, l'éteindre avant que la fête commence); mais comment expliquer qu'il ait suivi l'avis de R. Yochanan? Car, si toute l'année on ne bénit pas la lumière sans l'éteindre, que fait R. Yochanan de cette lumière? Dès qu'il a du vin, fut-il répondu, il n'éteint pas la lumière, afin d'en jouir en buvant, et il ne bénit la lumière qu'en dernier lieu, pour ne pas négliger l'usage des autres samedis.

(2.) « Schammaï dit qu'on se lave d'abord les mains, etc. »

Quel est le motif de Schammaï? Cet ordre est établi pour que l'impureté des mains (si l'on n'était pas lavé) ne s'attache pas aux parois humides du verre, ce qui rendrait impur le verre lui-même. Quel est le motif de Hillel? C'est que les parois du verre sont toujours considérées comme impures (si donc on se lave les mains avant de couper le vin par l'eau, celles-ci pourraient devenir impures au contact de l'humidité du verre). Selon d'autres, la raison est qu'on ne doit se laver les mains qu'immédiatement avant la bénédiction préalable. R. Bivi dit, au nom de R. Yochanan, que l'avis de Schammaï est conforme à celui de R. Yossé, et celui de Hillel à R. Meir; car on a enseigné ailleurs[1] : R. Meir dit que pour saisir un vase par l'anse, il importe peu que les mains soient pures ou impures (on ne se préoccupe pas de la crainte que l'impureté rejaillisse sur le vase par le contact); selon R. Yossé, on n'y fait

[1] Mischnâ, VI[e] partie, tr. *Taharôth* (des puretés), ch. II; *Kélim* (des vases), ch. XXV.

pas attention dans le cas seul où les mains seraient pures (et où le vase ne le serait pas, ce qui est conforme à Schammaï). R. Yossé dit, au nom de R. Schabtaï, et R. Hiya, au nom de R. Simon ben-Lakisch[1], qu'il faut au besoin faire un chemin de quatre milles pour prélever avec pureté la parcelle de pâte, ou pour avoir de l'eau pure servant à se laver les mains (s'il n'y en a pas dans le voisinage). Toutefois, dit R. Abahou au nom de R. Yossé bar-Hanina, on n'exige cela que s'il s'agit de faire autant d'avance sur le chemin qu'on doit parcourir, mais non pour reculer. Quelle est, en ce cas, la règle pour les gardiens de jardins et de vergers? On peut le savoir d'après ce qui suit : La femme, si elle est assise, peut faire le prélèvement de la pâte (חלה), même si elle est nue, car elle peut se couvrir (en se courbant), mais non l'homme (dont on voit la nudité même s'il est assis); or, en parlant de cette femme, on ne la suppose pas chez elle (sans quoi il serait facile de remédier à son état), et pourtant on ne l'oblige pas à se déranger; il doit donc en être de même pour le gardien. On a enseigné que l'acte de se laver avant le repas est facultatif, mais après le repas c'est obligatoire[2]; seulement, en se lavant la première fois c'est une interruption, et non la seconde fois. Que signifie l'interruption? Cela veut dire, selon R. Jacob bar-Acha, qu'on se lave deux fois. R. Samuel bar-Isaac demanda : Comment se peut-il qu'on insiste tant pour une chose qu'on vient de déclarer facultative? C'est important, répond R. Jacob bar-Idi; car, ne le voyant pas se laver la première fois, on a fait manger à quelqu'un du porc (ne le croyant pas Israélite); pour ne pas s'être lavée à la fin, une femme a dû quitter sa maison comme répudiée (elle fut soupçonnée à tort), parce que, faute de se laver, il était resté collé à ses doigts des traces du repas, qu'on prit pour un signe de convention adressé à un amant. Enfin d'autres disent que, par suite de cette négligence, trois personnes sont mortes. Samuel se rendit auprès de R. Hama et mangea chez lui les mains enveloppées. Qu'est-ce que cela signifie, demanda l'hôte (n'es-tu pas lavé)? — C'est par crainte du froid, répondit Samuel, que je m'enveloppe les mains (quoiqu'elles soient lavées). Lorsque R. Zeira se rendit à Babylone, il vit les cohanim manger de même : c'est que, dit-il, ils suivent l'avis de Rab et de Samuel. R. Yossé bar-R. Cahana vint dire, au nom de Samuel, qu'on se lave les mains pour les mets profanes et non pour les oblations. R. Yossé l'exige aussi pour ces dernières. Il dit encore, au nom de R. Hiya bar-Asché et R. Yona, ainsi que R. Hiya bar-Asché, au nom de Rab, que, pour les oblations, on se lave les mains jusqu'au poignet, et, pour les mets profanes, jusqu'aux jointures des doigts[3]. Meischa,

[1] Même série, tr. *Hallâ*, ch. II, § 4; Babli, tr. *Pesahim*, fol. 46 a.

[2] C'est une mesure d'hygiène. Babli, tr. *Houllin*, fol. 105-107.

[3] Il ne faut pas oublier combien l'eau est rare en Orient, et que ces parcimonies sont excusables.

petit-fils de R. Josué ben-Levi, dit : Lorsqu'on était invité chez mon grand-père et qu'on ne se lavait pas jusqu'au poignet, on n'était pas admis à sa table. R. Houna dit : On ne se lave les mains que pour manger du pain; selon R. Oschia, on se lave lorsqu'on doit prendre des mets trempés ou accompagnés d'une sauce. R. Zeira se lavait même pour couper des lupins (parce qu'en les coupant on en exprime le jus). Rabbi dit que si l'on s'est lavé pour le repas du matin, on n'est pas obligé de recommencer pour le suivant. R. Abina recommandait cette opinion aux gens les plus scrupuleux lorsqu'ils voyagent : Dès que vous trouvez de l'eau, disait-il, lavez-vous les mains et faites la condition mentale que cet acte vous suffise pour toute la journée.

R. Zeira se rendit auprès de R. Abaha, à Césarée. Dès que celui-ci l'aperçut, il l'invita à dîner et lui donna une miche de pain à couper en lui disant de faire la bénédiction[1] : Le maître de maison, répondit R. Zeira, sait mieux la force du pain pour le couper convenablement (c'est donc à lui à le couper). On lui offrit aussi, après le repas, de dire l'action de grâce : Maître, répondit-il, reconnais en R. Houna un grand homme, car il a dit que celui qui prononce la première bénédiction dit aussi la dernière. — Toutefois, répliqua l'hôte, il y a une *boraïtha* qui conteste l'avis de R. Houna : on y a enseigné que, pour l'ordre à suivre dans l'ablution des mains, si l'on n'est que cinq personnes, on commence par la plus considérée; si l'on est davantage, on commence par la plus jeune. Pour l'ablution au milieu du repas, on commence par le plus grand; pour l'ablution finale, on commence par celui qui dira l'action de grâce, afin de lui laisser le temps de se préparer à la récitation. Or, si celui qui a commencé les bénédictions les disait toutes, il n'y aurait pas besoin de préparation et on le saurait d'avance; donc, on change parfois. — R. Isaac dit que cet exposé s'applique à la réunion de petites sociétés dont chacune a fait séparément la bénédiction initiale, et l'on ne sait alors qui dira la formule finale (mais cela ne s'applique pas à une société qui serait réunie dès le commencement du repas).

(3.) « Schammaï dit qu'on balaye d'abord, etc. »

Schammaï a pour raison qu'il n'y ait pas de restes du manger gâtés par l'eau; Hillel dit que si le serviteur est intelligent il retire d'avance les morceaux de la grandeur d'une olive (car on ne se préoccupe pas de ceux qui seraient plus petits), puis on se lave les mains, et enfin on balaye la chambre. Quant à ce qu'on dit dans la Mischnâ et qui fait l'objet de la discussion, il

[1] On récite de préférence la formule מוציא sur un pain entier, comme étant plus présentable. Babli, traité *Berakhoth*, fol. 46ª.

s'agit là d'une table de marbre ou de pièces ajustées qui ne sont pas susceptibles de devenir impures.

(4.) « Schammaï dit qu'on s'essuie les mains à la serviette, etc. »

Quel est le motif de Schammaï? Il craint que l'humidité de la serviette, qui a pu devenir impure par le contact du coussin (sur lequel on s'accoude), ne rende à leur tour les mains impures. Quel est le motif de Hillel? C'est que, en principe, on suppose toujours que les liquides qui touchent la main sont purs; ou bien encore, il est admis que pour les choses profanes on n'est pas aussi susceptible au sujet du contact des mains, tandis qu'on l'est selon Schammaï. Cela s'explique selon l'opinion de R. Simon ben-Éliézer, ou selon celle de R. Éléazar bar-R. Zadok; l'un dit, au nom de R. Méir, que les mains peuvent être susceptibles seulement, pour le profane, d'avoir le premier degré d'impureté (transmissible par second degré aux mets), tandis que pour les oblations (sacrées), elles peuvent avoir le second degré (transmissible au troisième). Ailleurs on enseigne[1] que les mets profanes qui sont élevés à l'état de sainteté sont considérés comme profanes; R. Éliézer bar-Zadok les considère à l'égal des oblations, au point que ces mets peuvent devenir impurs jusqu'au second degré et aller même d'un degré plus loin pour devenir impropres au service consacré (sans toutefois que le possesseur soit tenu de les anéantir). On a enseigné encore[2] : Si quelqu'un s'enduit d'huile pure et qu'ensuite il devienne impur et qu'il aille prendre un bain de purification, il est pur, selon Schammaï, quoique l'huile dégoutte encore de son corps; selon Hillel, il est impur aussi longtemps qu'il en reste suffisamment sur lui pour en enduire un petit membre. Au cas où l'huile eût été impure dès le commencement, l'individu reste impur aussi longtemps qu'il en reste sur son corps de quoi frotter un petit membre, et, selon Hillel, aussi longtemps que la main appliquée sur son corps se trouverait humide; ou, selon R. Juda au nom de Hillel, aussi longtemps que cette main rendue humide pourrait encore humecter autre chose. Ces diverses opinions de Hillel ne se contredisent-elles pas? Car on vient de dire que l'individu est considéré comme impur s'il y a sur lui de quoi l'humecter à la main, et ici, dans notre Mischnâ, Hillel dit qu'on met la serviette sur le coussin, de crainte qu'il ne se communique aux mets quelque impureté par son humidité, bien qu'elle ne s'étende pas à la largeur d'une main. — Dans le fait précité,

[1] Mischnâ, VI[e] partie, tr. *Taharôth* (des puretés), ch. II; Tosephta, section I; Babli, tr. *Houllin*, fol. 33[b].

[2] Mischnâ, V[e] partie, tr. *Édouyôth* (des témoignages), chap. IV, § 6.

fut-il répondu, Hillel met pour limite cette quantité, parce qu'elle est à l'état naturel, tandis qu'ici elle s'imbibe dans la serviette.

5. Schammaï dit (qu'il faut admettre[1] l'ordre suivant pour les prières) : lumière, repas, épices, et séparation de la fête; selon Hillel, l'ordre est celui-ci : lumière, épices, repas, séparation. Selon Schammaï, on dit : « qui a créé *la* lumière du feu; » selon Hillel : « créant *les* lumières du feu[2]. »

6. On ne prononce de bénédiction ni sur la lumière et les épices de l'idolâtre, ni sur celles qu'on brûle pour les morts, ni sur celles qui se trouvent devant les idoles. On ne prononce la bénédiction de la lumière que lorsque celle-ci répand ses rayons.

7. Si, après le repas, on oublie de dire la bénédiction, il faut, selon Schammaï, revenir à la même place pour la dire; selon Hillel, il suffit de la faire à l'endroit où l'on s'en souvient.

Jusqu'à quel moment cela se peut-il? Jusqu'à ce que la digestion soit faite.

8. Si du vin arrive sur table après le repas et qu'il n'y en ait qu'une seule coupe, il faut, selon Schammaï, faire la bénédiction du vin d'abord, puis celle du repas; selon Hillel, c'est l'inverse. On répond *Amen* si celui qui dit la bénédiction est Israélite, mais on ne le dit pour le Samaritain qu'après avoir entendu toute la prière[3].

R. Juda dit que Schammaï et Hillel sont d'accord sur ce point qu'il faut dire la bénédiction du repas en premier lieu et celle de la cérémonie de séparation en second. Ils ne sont en désaccord qu'au sujet de l'ordre relatif de la lumière et des épices : selon Schammaï, on bénit les épices avant la lumière, et, selon Hillel, c'est l'inverse. R. Ba et R. Juda disent, au nom de Rab, qu'il faut adopter comme règle la prééminence des épices sur la lumière. Schammaï dit qu'on porte le verre de vin à la main droite et l'huile parfumée dans la gauche; on bénit d'abord le vin, puis l'huile; selon Hillel, on fait l'inverse. On répand un peu de cette huile sur la tête du servant, ou, si c'est un homme instruit,

[1] Dans le cas où l'on se trouve à table, à l'arrivée de la nuit, le samedi soir.

[2] Ou les couleurs de la lumière.

[3] Parce qu'il était à craindre que sa prière ne s'adressât à une idole.

on en frotte un peu sur le mur, car il n'est pas convenable qu'un homme instruit sorte parfumé (c'est l'usage des débauchés).

Comme Aba bar-Hana et R. Houna mangeaient ensemble, R. Zeira se leva et les servit, portant l'huile et le vin dans une même main. Que porte ton autre main, demanda bar-Hana (pour que tu tiennes ces deux objets dans une seule)? Cette réplique irrita son père : Tu ne te contentes pas, dit-il, d'être assis à l'aise pendant qu'un membre de la famille des sacerdotes te sert, quoique Samuel ait dit que c'est un sacrilége d'user des services d'un sacerdote (destiné à Dieu), mais encore tu tournes ses actes en dérision; j'ordonne donc qu'il prenne place et que tu te lèves pour le servir. D'où sait-on que c'est un sacrilége de se servir des cohanim? R. Acha répond, au nom de Samuel, parce qu'il est dit (Ezra, VIII, 28) : *Tu leur diras qu'ils sont consacrés à l'Éternel, ainsi que les vases sacrés;* or, comme ce serait un sacrilége de tirer parti de ces vases pour un but profane, il en est de même des sacerdotes.

Selon Schammaï, on devait dire la formule : «qui a créé le fruit de la vigne;» et selon Hillel «qui crée (au présent) le fruit de la vigne;» pourquoi n'emploie-t-on pas la même formule que celle de la lumière dite le samedi soir? C'est que le vin se renouvelle chaque année (il y a chaque fois une nouvelle création actuelle), mais le feu ne se renouvelle pas à chaque instant (il existe toujours en principe et l'on ne rappelle que la création), car le feu et le mélange des produits hétérogènes (כלאים) ont été, sinon créés dès les six premiers jours de la création, du moins formés par l'esprit divin. On le voit, pour les produits hétérogènes [1], par ce verset : *Les fils de Sib'on étaient Ayé et Éna; c'est cet Éna qui a trouvé les mulets dans le désert* (Genèse, XXXVI, 24). Que signifie ce mot יימים (mulet)? R. Juda ben-Simon dit que cela indique des bêtes sauvages; les rabbins disent que c'est le produit d'un cheval et d'un âne. En voici les signes distinctifs, selon R. Juda : si ses oreilles sont courtes, c'est le produit d'une jument et d'un âne; si elles sont longues, il est né d'une ânesse et d'un cheval. R. Mena recommandait aux gens de la maison du prince, s'ils achetaient des mulets, de les choisir ayant de courtes oreilles, comme produits d'une jument et d'un âne. Que faisaient Sib'on et Ena? Ils disposaient à l'accouplement une ânesse, qu'ils joignaient à un cheval, ce qui produisait le mulet. Le Très-Saint leur dit : Vous avez mis au monde un objet nuisible, je vais en faire autant. Que fit-il? il a accouplé la femelle du serpent avec le lézard, ce qui donna naissance à la couleuvre. Or, on n'a jamais entendu dire qu'on ait survécu à la piqûre d'une couleuvre ou à la morsure d'un chien enragé, ou à la ruade d'un mulet, surtout s'il est blanc. Voilà qui détermine l'origine des mélanges hétérogènes; mais pourquoi dire

[1] *Bereschith-Rabba*, section 82. Babli, tr. *Pesa'him*, fol. 24[a].

que le feu n'a pas été formé lors de la création de l'univers? R. Lévi répond, au nom de R. Nezira : La lumière, créée à l'origine, a servi trente-six heures consécutives, douze heures le vendredi, douze heures la nuit d'après et douze heures le samedi; grâce à elle, le premier homme a pu examiner la terre d'un bout à l'autre. Lorsque, la nuit du vendredi au samedi, la lumière ne cessa de briller, tout l'univers commença à entonner des chants d'allégresse, ainsi qu'il est écrit (Job, XXXVII, 3) : *Sous l'étendue du ciel, on chante celui dont la lumière étincelante va jusqu'aux confins de la terre.* Dès que la journée du samedi fut achevée, les ténèbres commencèrent à dominer. Adam eut peur et se dit : Voilà peut-être l'instant auquel va se réaliser la prédiction biblique, selon laquelle je marcherai sur la tête du serpent et où il me mordra le talon (Genèse, III, 15), et il s'écria : *Hélas, il me mordra dans les ténèbres* (Psaume CXXXIX, 11). En ce moment, dit R. Lévi, Dieu lui fit toucher deux briques qu'il heurta l'une contre l'autre, et la lumière en jaillit, selon ce que dit ce même verset : *La nuit, la lumière me protégea*, et il bénit Dieu en disant : « Soit loué celui qui crée la lumière du feu. » C'est pourquoi, dit Samuel, on fait encore aujourd'hui la bénédiction de la lumière le samedi soir, en souvenir de cette création. R. Houna dit, au nom de R. Abou ou de R. Yochanan, qu'on fait aussi cette bénédiction à l'issue du *Kippour*, car la lumière a cessé de brûler toute la journée[1].

« On ne fait pas la bénédiction pour la lumière ou les épices d'un idolâtre. »

R. Jacob enseigna devant R. Jérémie qu'on peut dire la bénédiction en ce cas. Quoi! se dit-on, il conteste l'avis de la Mischnâ? On répond qu'il s'agit du cas où quelqu'un brûle des épices devant sa boutique à titre d'enseigne : on peut faire, à ce propos, la bénédiction. De même, si l'on voit de la lumière sur les genoux de quelqu'un, ou dans une lanterne, ou dans un phare, si l'on voit la flamme (vacillante) sans jouir de la lumière, ou si l'inverse a lieu (par suite d'une séparation), on ne peut en tout cas dire la bénédiction pour cela, jusqu'à ce que toutes les conditions soient remplies. On a dit cinq propositions relatives au charbon[2], et cinq concernant la flamme : 1° si l'on tire profit des charbons qui ont servi à brûler les sacrifices, on commet un sacrilége; mais l'on n'en commet pas à la vue de leur flamme, dont on ne doit pourtant pas jouir; 2° les charbons qui ont servi aux idoles sont interdits, mais on peut s'éclairer à la vue de leur flamme; 3° si l'on fait vœu de ne tirer aucune jouis-

[1] Car il est interdit d'allumer la lumière en ce jour.

[2] Tossephta sur *Beça*, section 4, et Babli, *ibid.* fol. 39[a].

sance de son voisin, il est défendu de profiter de ses charbons, mais on peut s'éclairer à sa flamme; 4° il est interdit (aux jours de fête) de transporter sur la voie publique un charbon, mais il n'est pas défendu d'en diriger la flamme au dehors; 5° on fait la bénédiction le samedi soir sur la flamme, mais non sur des charbons ardents. R. Hiya bar-Ascha dit, au nom de Rab, qu'on peut même dire la bénédiction à la vue des charbons s'ils sont en flammes. R. Yochanan de Kritsion dit, au nom de R. Nahoum bar-Simaï, qu'il s'agit de ceux qui brûlent après que l'air les a poussés hors du foyer [1]. On a enseigné : Soit qu'un idolâtre ait allumé sa lumière à celle d'un Israélite, soit que l'inverse ait eu lieu, on peut dire la bénédiction du samedi soir [2]; en conclura-t-on que si un idolâtre a allumé chez un autre idolâtre, on puisse aussi, en ce cas, bénir cette lumière? Non, c'est interdit.

R. Abahou dit, au nom de R. Yochanan : Si l'on aperçoit une lumière dans une ruelle complétement habitée par des idolâtres et qu'il y demeure un seul Israélite, on peut bénir cette lumière, en faisant la supposition qu'elle provient de cet Israélite. Le même auteur dit qu'on ne prononce la formule de bénédiction ni sur les épices du vendredi soir à Tibériade, ni sur celles du samedi soir à Séphoris, ni sur celles qui restent dans cette ville depuis le jeudi soir, parce qu'on les a apprêtées dans un but différent (et non pour qu'elles servent de senteur, mais pour embaumer les vêtements), ni sur la lumière et les épices qui ont servi à honorer les morts. R. Ezekia et R. Jacob bar-Acha disent, au nom de R. Yossé bar-Hanina, que cette dernière règle ne s'applique qu'aux objets placés au-dessus du lit d'un mort; mais les objets placés devant lui peuvent servir à la bénédiction, car il prétend qu'on répand ces odeurs pour les vivants. On dit aussi qu'on ne bénit ni la lumière, ni les épices des idoles. N'est-ce pas une répétition de la défense de bénir les objets des idolâtres? on peut répondre qu'il s'agit, dans ce second cas, d'idoles érigées par des Israélites [3].

« On ne bénit la lumière que lorsqu'on jouit de sa vue. »

R. Zeira, fils de R. Abahou, interpréta ainsi ce verset (Genèse, I, 3) : Il est dit *Dieu vit que la lumière était bonne, puis Dieu fit une séparation* [4] *entre la lumière et les ténèbres*. R. Berachia dit que, selon l'interprétation de deux grands personnages, R. Yochanan et R. Simon ben-Lévi, il s'agit là d'une véritable distinction. R. Juda bar-R. Simon dit qu'il sépara (adopta) le ciel pour lui, et les rabbins disent qu'il le destina aux justes de la vie future. A quoi cela ressemble-

[1] Dans ce cas on peut se servir des charbons de l'idolâtre.

[2] A sa vue. Babli, même traité, fol. 53 a.

[3] Et qui, ensuite, s'en repentent.

[4] Allusion à la cérémonie de la *Habdallâ*.

t-il? à un roi qui a deux aides de camp dont chacun voudrait faire le service du jour, et le roi fixe pour limite au premier le jour, au second la nuit. Aussi est-il dit : *Dieu appela la lumière jour, et les ténèbres nuit.* C'est là, dit R. Yochanan, ce que Dieu a dit à Job (XXXVIII, 12) : *As-tu, depuis que tu es au monde, commandé au point du jour, et as-tu marqué à l'aube du jour sa place?* c'est-à-dire : Sais-tu quelle est l'origine de la lumière? les six jours de la création. Voici la raison, dit R. Tanhouma, de la formule «il forme la lumière, crée les ténèbres et fait la paix.» Dieu, en apparaissant, a fait la paix entre eux.

On ne fait la bénédiction, est-il dit, que si l'on jouit de la lumière. Rab dit : Il faut qu'elle convienne (יאותו); et Samuel dit qu'elle arrive avec à-propos[1]. Le premier fonde le sens qu'il adopte sur ce verset : *Nous y consentirons* (נאות) *sous cette condition*, etc. (Genèse, XXXIV, 15); le second, sur celui-ci : *Pour savoir parler avec opportunité* (לעות) *à celui qui est abattu* (Isaïe, L, 4). De même, au sujet de la question d'agrandissement des villes, Rab dit qu'il faut lire מאברין, et Samuel dit מעברין; selon le premier, cela signifie qu'on ajoute pour ainsi dire un membre à la ville; d'après le second, qu'on la féconde comme une femme enceinte[2]. De même encore, dans une Mischnâ d''Aboda Zara, selon Rab il s'agit dans cette expression du témoignage des étrangers[3], et selon Samuel, de leurs jours de fête (malheureux pour nous). Le second s'appuie sur ce verset : *car il approche le jour de leur (fête ou) malheur* (Deutéronome, XXXII, 35); le premier sur le suivant : *Les idoles témoignent qu'elles ne voient ni ne connaissent rien; c'est pourquoi ils seront honteux* (Isaïe, XLIV, 9). Comment Samuel explique-t-il le verset sur lequel se fonde Rab? il signifie, selon lui, que ces idoles rendront honteux à l'avenir, c'est-à-dire au jour du jugement dernier, ceux qui les ont faites. On ne peut bénir la lumière, dit R. Juda au nom de Samuel, que lorsque les femmes peuvent tisser à sa clarté; on doit pouvoir distinguer, selon R. Yochanan, entre le contenu du verre et celui de la marmite, ou, selon R. Hanina, entre une monnaie et l'autre. R. Oschia enseigne qu'on peut prononcer la bénédiction même dans une salle à manger ayant dix coudées de long sur dix de large et qu'on soit placé à grande distance de la lumière. R. Zeira s'en approchait. Pourquoi, lui demandèrent ses disciples, renchéris-tu sur les paroles de R. Oschia, qui autorise la bénédiction faite de loin? R. Youstes bar-Schounam répond que cela dépend des deux manières d'interpréter cet avis, dont l'une se conforme à Schammaï et

[1] C'est un jeu de mots entre les termes יאותו et יעותו, qui se lisent de même, mais diffèrent de sens. Même série, traité *'Eroubin*, ch. V, § 1; traité *'Aboda Zara*, fol. 2.

[2] Même jeu de mots; Talmud Babli, traité *'Eroubin*, fol. 53[a]; traité *'Abodâ Zara*, fol. 2[a].

[3] On entend par là les idolâtres, que le Talmud appelle par abrév. עו״ם ou גוים ע״כ.

l'autre à Hillel. Le premier avis dit, selon Schammaï, que, si l'on avait oublié quelque part un sac de perles et de pierres précieuses, on y retournerait certes pour le prendre; il faut donc de même revenir et s'approcher pour le service divin. Le second dit, conformément à Hillel, qu'on n'a pas besoin de se déranger plutôt pour cela que pour d'autres prières, qu'il est permis de réciter au besoin en haut d'un arbre ou au fond d'un fossé (comme on l'a vu plus haut).

(8.) « Jusqu'à quel moment peut-on réciter l'action de grâce? etc. »

R. Hiya y répond au nom de Samuel : aussi longtemps qu'on a soif par suite du repas qu'on a fait (c'est la digestion). R. Yochanan dit : jusqu'à ce qu'on éprouve de nouveau la faim.

(9.) « S'il arrive du vin après le repas, etc. on le bénit, selon Hillel, après l'action de grâce. »

Cela a lieu, dit R. Ba, parce que cette courte bénédiction peut d'ordinaire s'oublier; tandis que, dans le présent cas, il n'y a pas cette crainte, la coupe de vin devant servir à plusieurs objets à la fois.

(10.) « On ne répond *amen*, après la récitation d'un Samaritain, que si l'on a entendu de lui toute la prière. »

Il paraît donc qu'on répond *amen*, après la prière d'un Israélite, même sans l'avoir entendue. N'est-ce pas contraire à ce qu'on a enseigné que l'audition, sans la réponse *amen*, compte comme devoir, mais que l'inverse ne suffit pas? Hiya, fils de Rab, répond qu'il s'agit dans notre Mischnâ du cas où l'on n'a pas mangé l'équivalent d'une olive (alors il suffit de répondre *amen*, sans avoir entendu le tout, parce que la bénédiction n'est pas obligatoire). On vient d'enseigner que l'audition sans la réponse *amen* est admise à titre de devoir accompli, mais non l'inverse. Rab dit au nom de Aba bar-Hana, ou Aba bar-Hana au nom de Rab, qu'il faut avoir au moins répondu aux têtes de chapitres des prières [1]. Quels sont ces commencements? demanda R. Zeira. *Halleluia, louez-le, ô serviteurs de Dieu, louez le nom de l'Éternel* (Psaume CXXXV, 1). On demanda à R. Hiya bar-Aba : Comment sait-on qu'on considère comme un devoir accompli l'audition d'une prière sans y répondre *amen?* C'est, répondit-on, parce qu'on voit agir ainsi des rabbins considérés : lorsqu'ils se tiennent

[1] Même série, tr. *Souccâ*, ch. III, § 12; *Meghilla*, ch. I, § 11.

en public, les uns commencent le verset et les autres le continuent; les uns et les autres ont accompli leur devoir.

R. Oschia enseigne qu'on peut répondre *amen*, en entendant l'action de grâce, même si l'on n'a pas mangé; mais l'on ne doit pas dire la formule «bénissons celui grâce auquel nous avons mangé,» si l'on n'a pas pris part au repas. On a enseigné à ce propos qu'il ne faut répondre *amen* ni trop tardivement (ce qui représenterait un *amen* pour ainsi dire orphelin), ni trop vite (avant la fin), ni coupé, ou en avalant les lettres. Ben-Azaï dit que celui qui répond trop tard aura des enfants orphelins; s'il répond trop vite, sa vie sera abrégée; s'il répond un *amen* furtif, son âme sera coupée; s'il le dit opportunément, ses années seront heureuses et prolongées. Qu'appelle-t-on un *amen* orphelin? celui que l'on a répondu à une bénédiction sans savoir ce que l'on dit, ou sans y penser. Même en ayant écouté un non Israélite qui bénit le nom de l'Éternel, on répond *amen*. R. Tanhouma dit que si un païen vous bénit on doit lui répondre *amen*, conformément à ce qui est écrit (Deutéronome, VII, 14) : *Tu seras béni par tous les peuples*. Un païen rencontra R. Ismaël et le bénit. Ce que tu dis, répondit R. Ismaël, a déjà été écrit[1]; c'est-à-dire il est inutile que je te réponde. Un autre le rencontre et le maudit. Ismaël lui répliqua également que sa parole se trouve déjà dite (*ibid.*). Qu'est-ce que cela signifie? lui demandèrent ses disciples. Tu réponds à l'un comme à l'autre? C'est en effet, leur répondit-il, ce qui est écrit : *Ceux qui te maudissent seront maudits et ceux qui te bénissent seront bénis* (Genèse, XXVII, 29).

[1] Au verset précité.

CHAPITRE IX.

1. Celui qui voit un endroit où des miracles se sont accomplis pour Israël doit dire : « Soit loué celui qui a opéré des miracles pour nos ancêtres en ce lieu. » En voyant l'endroit d'où ont été arrachées des idoles, on dit : « Soit loué celui qui a exterminé les idoles de notre pays. »

2. Pour les comètes (ou étoiles filantes), les tremblements de terre, les éclairs, le tonnerre et les orages, on dit : « Soit loué celui dont la force et le pouvoir remplissent le monde. » Pour les monts, les collines, les mers, les fleuves et les déserts, on dit : « Soit loué l'auteur de la création. » R. Juda dit que celui qui voit l'Océan récite la formule : « Soit loué celui qui a créé la grande mer; » toutefois, s'il ne la voit qu'à intervalles de temps plus ou moins éloignés, on dit la formule : « Soit loué l'auteur de la création. »

Les miracles dont il est question dans la Mischnâ doivent se rapporter à tout Israël; mais s'il s'agit d'un miracle personnel à un individu, ses descendants seuls peuvent prononcer la bénédiction. Doit-on la dire en voyant l'effet des miracles survenus à nos parents, ou à notre maître, ou à un homme distingué, comme à Joab, fils de Serouya, et à ses compagnons [1], ou à un homme qui a fait acte d'adoration de Dieu au péril de sa vie, comme Hanania, Michaël et Azaria [2], ou pour les miracles survenus à certaines tribus? La solution de ce point dépend de la question de savoir si une tribu isolée constitue une communauté ou non : selon le premier avis, il faudrait bénir la vue des miracles isolés; et, selon le second avis, on en est dispensé. A la vue de Baby-

[1] Voir I Samuel, xxvi, 6. — [2] Daniel, i, 6 et suivants.

lone, on doit réciter cinq bénédictions[1], savoir : à la vue de l'Euphrate, la formule : «Soit loué l'auteur de la création;» à la vue des idoles, on dit toujours : «Soit loué celui qui est longanime» (qui a la patience de les laisser subsister); en voyant les ruines du palais de Nabuchodonozor, on dit : «Soit loué celui qui a détruit le palais de cet impie;» en voyant l'emplacement de la fournaise où furent jetés Hanania, Michaël et Azaria, ou la fosse aux lions qui reçut Daniel, on dit : «Loué soit celui qui a fait des miracles en faveur de nos ancêtres en cet endroit.» Si l'on voit la place (maintenant déserte) d'où l'on prenait de la terre pour en répandre sur les animaux (ce qui constitue une sorte de baptême), on dit : «Soit loué celui qui parle et agit, qui ordonne et tient ses promesses» (de détruire l'idolâtrie). Selon d'autres, en voyant Babylone on dit ce verset (Isaïe, XIV, 23) : *Je les enlèverai avec le balai de la destruction.*

R. Zeira et R. Juda disent au nom de Rab : Toute bénédiction qui ne contient pas la reconnaissance de la royauté divine ne compte pas. En voici la raison, selon R. Tanhouma : c'est qu'il est écrit (Psaume CXLV, 1) : *Je t'exalterai, mon Dieu, toi qui es roi.* Rab dit qu'il faut s'adresser à Dieu à la seconde personne, et Samuel dit que ce n'est pas nécessaire. Lorsque R. Yochanan et R. Jonathan allèrent établir la paix au sein d'une communauté du Midi[2], ils s'arrêtèrent dans une ville, où ils entendirent que le ministre officiant disait : Ô Éternel, grand, fort, redoutable, puissant, vaillant. Ils le firent taire, en disant qu'on n'a pas le droit de modifier la formule établie par les sages pour les bénédictions. R. Houna interprète ainsi ce verset, au nom de Rab : *Il est le tout-puissant; nous ne saurions comprendre combien il est grand en puissance* (Job, XXXVII, 23); c'est-à-dire nous ne saurions exprimer quelle est la force et la puissance de l'Éternel. R. Aba explique aussi au nom de R. Abahou et au nom de R. Yochanan ces mots (*ibid.* V, 20) : *Lui rapporterait-on ce que j'en dirais? si quelqu'un veut en parler, il en sera comme englouti;* c'est-à-dire si un homme avait la prétention d'exposer complétement les qualités de l'Éternel, il mériterait d'être englouti sous terre. R. Samuel bar-Nahman rappelle le verset (Psaume CVI, 2) : *Qui dira les grandeurs de l'Éternel?* ni moi, ni mes compagnons. R. Aboun dit : qui peut louer les grandeurs de Dieu? Jacob de Kefar-Nebouria, à Tyr, interprétait ainsi ces mots : *Ô Dieu, la louange t'attend en silence à Sion* (Psaume LXV, 2); la meilleure des adorations consiste à se taire, comme une perle qui est sans tache perd de valeur à mesure qu'on la loue davantage.

On a enseigné qu'il est sage de commencer et de finir les bénédictions, lorsque les formules le comportent, par le mot יי *Éternel;* mais il serait absurde (et contraire aux règles établies) de les commencer et de les finir par

[1] Babli, même traité, fol. 57 b. — [2] Babli, tr. *Meghilla,* fol. 25 a; Midrasch sur le psaume XIX.

le mot אל, *Dieu;* c'est une mesure intermédiaire[1] de commencer par le terme *Dieu* et de finir par le terme *Éternel*, mais l'inverse pourrait passer pour une hérésie (et faire supposer que Dieu n'est pas éternel). En effet, des mécréants ont demandé à R. Samlaï[2] : «Combien de dieux[3] ont créé l'univers? Que me demandez-vous là? leur répondit-il; vous n'avez qu'à consulter les paroles d'Adam, le premier homme : *Interroge les premiers temps*, est-il dit; *ceux qui t'ont précédé, depuis le jour où Dieu créa* (et non créèrent) *l'homme sur la terre* (Deutéronome, IV, 32). — Mais, répliquèrent-ils, n'est-il pas écrit, en suivant l'ordre textuel des mots (Genèse, I, 1) : *Le commencement a créé Dieu?* — Le verbe, répondit-il, n'est pas au pluriel, parce que le sujet est en réalité au singulier.» En général, dit R. Samlaï, chaque fois que les incrédules ont cherché à contester le texte biblique, ils ont pu trouver, immédiatement après, la réfutation de leurs assertions. Ils lui ont encore demandé ceci : «Comment se fait-il, d'après la doctrine de l'unité de Dieu, que la Bible ait dit : *Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance* (Genèse, I, 26)? — Il est écrit, répondit-il : *Dieu* (au singulier) *créa l'homme à son image*[4]. Cette réponse, répondirent ses disciples, n'est entre nous qu'un faux-fuyant; que répondras-tu à cette objection pour nous? — En principe, dit-il, Adam a été créé de la terre, et Ève d'Adam; à partir de ce moment, la propagation du genre humain s'est faite d'après plusieurs images et ressemblances; car l'homme ne peut se passer de la femme, ni celle-ci de l'homme, et tous les deux ont besoin de l'assistance de la Divinité.» Les incrédules demandèrent encore : Comment se fait-il, d'après vos doctrines, qu'il soit écrit : *Le fort, le Dieu, l'Éternel le sait lui-même* (Josué, XXII, 22) (cela ne représente-t-il pas plusieurs divinités)? — Malgré cela, répondit-il, le verbe est au singulier (c'est qu'il s'agit d'un seul être). — Maître, lui dirent ses disciples, cette réponse est forcée; que répondras-tu pour nous? — Ces trois expressions, répondit-il, sont les attributs d'un même nom, comme si on appelait un roi : César, Auguste, empereur. On lui demanda ensuite : Comment se fait-il qu'il soit écrit : *Le fort, le Dieu, l'Éternel a parlé, et il a appelé la terre* (Psaume L, 1)? — Les verbes sont aussi au singulier, répondit-il; et pour ses disciples, qui lui firent la même observation qu'auparavant, il ajouta que ce sont également des attributs du même nom, comme on appelle l'ouvrier: maçon ou manœuvre. On lui demanda encore: Comment se fait-il qu'on ait dit : *C'est un Dieu saint* (dans le texte, le substantif et l'adjectif sont au pluriel)? — Il n'importe, répondit-il; le verbe est au

[1] C'est-à-dire le terme moyen à choisir.

[2] Bereschith-Rabbâ, section VIII.

[3] C'est une sorte de dispute contre le mot אלהים, *Dieu,* qui a la forme du pluriel et que les grammairiens appellent : *plurale majestatis.*

[4] On ne se sert pas du pluriel, parce qu'il ne s'agit que d'un être.

singulier, comme on dit ailleurs (Exode, xx, 5) : *C'est un Dieu vengeur* (au singulier). Pour ses disciples, qui firent la même observation, R. Isaac répondit que, dans ce verset, le signe du pluriel a pour but de prévenir qu'il s'agit de divers degrés de sainteté. En effet, R. Judan dit, au nom de R. Acha, que tout est saint à l'égard de Dieu : sa marche, sa parole, son siége, le mouvement de ses bras; l'Éternel est redoutable et majestueux par sa sainteté. Il se trouve aussi un verset à l'appui de chacun de ces degrés. Pour le chemin : *Dieu, ta voie se fait dans la sainteté* (Psaume LXXVII, 14). Sa démarche est sainte : *Mon Dieu, mon roi, marche dans la sainteté* (Psaume LVIII, 25). Il s'assied saintement : *L'Éternel est assis sur son saint trône* (Psaume XLVII, 9). Il parle saintement : *L'Éternel a parlé avec sainteté* (Psaume CVIII, 8). Il lève de même le bras : *L'Éternel a levé son bras saint* (Isaïe, LII, 10). Il est puissant et redoutable par cela : *Qui est aussi majestueux que toi par la sainteté* (Exode, XV, 11)?

On lui demanda aussi : Comment se fait-il qu'il soit écrit : *Quelle est la grande nation qui ait un Dieu aussi proche d'elle* (Deutéronome, IV, 7) (comment se fait-il que קרובים soit au pluriel)? — Les pronoms, répondit-il, sont au singulier pour montrer qu'il s'agit d'un seul être; et pour ses disciples, qui lui firent la même observation que plus haut, il ajouta que le pluriel de l'adjectif *proche* se rapporte à divers objets et causes de rapprochement. Aussi R. Pinehas dit, au nom de R. Juda bar-Simon : L'idole, même lorsqu'elle paraît proche, est bien éloignée de nous. C'est à ce faux dieu que fait allusion le prophète, en disant (Isaïe, XLVI, 7) : *On le porte sur les épaules, on s'en charge, on le pose en place, ou il se tient debout sans bouger; même on criera auprès de lui, il ne répondra pas et ne délivrera personne de la détresse;* en d'autres termes : l'idole qu'on a dans sa maison vous laisse crier et mourir, sans vous écouter ni vous secourir; mais, quoique l'Éternel semble loin, il n'est rien d'aussi proche que lui. R. Lévi rappelle, à ce propos, que de la terre au ciel il y a un chemin de cinq cents ans, autant entre un ciel et l'autre, et encore autant pour traverser l'épaisseur du ciel lui-même. R. Berachia et R. Helbo disent, au nom de R. Aba Semouka, que les demeures des animaux célestes ou anges ont également une étendue de cinq cent quinze ans de marche. Comment le sait-on? Parce qu'il est écrit (Ézéchiel, I, 3), en parlant d'eux : *Leur pied est droit*, ישרה (or, si l'on additionne les valeurs numériques des quatre lettres de ce mot, on trouve 515). On voit, en somme, quelle est la distance entre le séjour céleste et la terre. Cependant, qu'un homme entre dans une synagogue, qu'il se place à l'écart, et se mette à prier à voix basse, aussitôt le Tout-Puissant prêtera l'oreille à son invocation, comme il est dit (Ier livre de Samuel, I, 13) : *Hana se parlait à elle-même; ses lèvres seules se mouvaient, mais on n'entendait pas sa voix*, et pourtant Dieu exauça ses vœux. Il agit de même à l'égard de toutes les créatures, comme il est dit (Psaume CII, 1) : *Prière du pauvre qui s'enveloppe*

la face humblement et qui expose ses désirs devant l'Éternel, comme l'homme parle à l'oreille de son voisin qui l'écoute. Peut-on imaginer un Dieu plus rapproché de nous et qui, pour chacune de ses créatures, est prêt à approcher son oreille de leur bouche?

R. Judan, au nom de R. Isaac, en a fait l'objet de quatre exposés d'exégèse : A un homme, par exemple, qui a un ami, on vient dire : Ton fils est pris; je m'en porte garant, dit l'ami, pour le sauver. Mais s'il est déjà jugé et qu'on va le pendre, nul ne le sauvera. C'est tout différent pour l'Éternel qui a sauvé Moïse de l'épée de Pharaon, comme il est écrit : *Il m'a fait échapper au glaive de Pharaon* (Exode, XVIII, 4). R. Ianaï se demanda : comment peut-il être dit : *Moïse s'enfuit devant Pharaon* (ibid. II, 15)? Un homme peut-il échapper au pouvoir d'un roi? C'est qu'au moment où le roi, après avoir fait saisir Moïse, donna l'ordre de lui trancher la tête, l'épée rebondit contre le cou de Moïse et se brisa; c'est à cela que fait allusion ce verset (Cantique des cantiques, VII, 5) : *Ton cou est comme une tour d'ivoire;* il s'agit là du cou de Moïse. R. Abiatar ajoute que le glaive, en rebondissant, tua par contre-coup le bourreau. C'est pourquoi il est écrit : *Il me sauva de l'épée de Pharaon*, moi, je fus sauvé, et le bourreau périt. R. Berachia rappela à ce sujet ce verset (Psaume XXXVII, 32) : *L'impie attente en vain à la vie du juste;* et R. Aboun, le suivant : *Pendant que le juste échappe au danger, l'impie s'y précipite* (Proverbes, XI, 8). Selon Bar-Kapara, Moïse évita le péril d'une autre façon : un ange descendit du ciel et revêtit la forme de Moïse, lequel put ainsi s'enfuir pendant qu'on saisit l'ange. R. Josué ben-Lévi dit qu'au moment où Moïse put fuir devant Pharaon, tous les gens du roi devinrent ou muets, ou sourds, ou aveugles. Le roi, s'adressant aux muets, leur demandait où est Moïse, et ils ne pouvaient lui répondre; il s'adressait aux sourds, et ils ne l'entendaient pas; puis aux aveugles, et ils ne le voyaient pas. Aussi Dieu avait-il dit à Moïse (Exode, IV, 11) : *Qui donne la bouche à l'homme, ou qui le rend muet, ou sourd, ou clairvoyant? n'est-ce pas moi l'Éternel?* c'est-à-dire, de même que je t'ai secouru lorsque tu étais en danger, ne t'assisterai-je pas de nouveau pour délivrer Israël? c'est pourquoi il est dit : *Qui est comme l'Éternel, notre Dieu, chaque fois que nous l'invoquons* (Deutéronome, IV, 7)? R. Judan, au nom de R. Isaac, rapporte à ce propos la comparaison suivante : Si un homme a un ami et qu'on lui dise : ton fils est prisonnier, cet ami aura beau vouloir le défendre, il ne pourra rien pour lui si le fils est condamné à être jeté à l'eau; tandis que l'Éternel a sauvé Jonas même du sein de la baleine; ainsi qu'il est dit (Jonas, II, 11) : *Dieu ordonna au poisson de vomir Jonas*. Il en serait de même si un mortel voulait sauver son semblable du feu; tandis que l'Éternel a sauvé de la fournaise Hanania, Michaël et Azaria. Aussi est-il écrit (Daniel, III, 28) : *Nabuchodonozor répondit et dit : Béni soit le Dieu de Schedrach, Meschak et Abad Nego* (noms chaldéens des trois

jeunes Israélites). De même encore, un homme ne peut sauver celui qu'on jette aux bêtes féroces; mais l'Éternel a sauvé Daniel de la fosse aux lions, comme il est écrit : *Mon Dieu a envoyé son ange et a clos la gueule des lions* (ibid. VI, 23). R. Judan dit qu'un homme, s'il a un ami et qu'il lui survienne un malheur, ne sera pas abordé par lui subitement; mais l'ami ira se placer à sa porte, appellera son serviteur ou quelqu'un de sa famille et lui fera dire qu'il l'attend au dehors; car il est encore douteux si on le fera entrer ou le laissera dehors. Mais, à l'égard de Dieu, il n'en est pas de même : si un malheur survient à l'homme, il ne devra invoquer ni Michaël, ni Gabriel, mais Dieu qui l'exaucera, ainsi qu'il est écrit : *Tout individu qui invoquera le nom de l'Éternel sera sauvé* (Joel, III, 5).

R. Pinehas raconte qu'il est arrivé à Rab, en sortant des bains chauds de Tibériade, de rencontrer des Romains qui lui demandèrent ce qu'il était. Je suis de la suite de Sopinos (gouverneur romain), répondit-il. D'après cette réponse, ils le relâchèrent. Le soir, ils vinrent chez le gouverneur lui-même et lui dirent : Soutiendras-tu encore longtemps ces juifs? — Pourquoi pas? répondit-il. — C'est que, répliquèrent-ils, nous avons rencontré un juif auquel nous avons demandé son nom et qui a voulu se faire passer pour un des tiens. — Et que lui avez-vous fait? demanda le gouverneur. — Devions-nous encore l'en récompenser? dirent-ils; n'est-ce pas assez de l'avoir laissé aller? — Vous avez bien fait du moins de ne pas lui faire du mal; car si, tout en dépendant des hommes, il a été sauvé, il l'eût été à plus forte raison si (fait prisonnier) il eût dépendu de Dieu seul, ainsi qu'il est écrit : *Tout individu qui invoque le nom de l'Éternel sera sauvé.* R. Alexandre raconte qu'il est arrivé à un archonte nommé Alexandros d'avoir à juger un brigand : Ton nom? demande le juge. — Alexandros, répond l'accusé. A ce nom, le juge le fit relâcher, en disant : Si cet homme, parce qu'il porte le nom d'un autre (le mien), est sauvé, à plus forte raison le serait-il au nom de l'Éternel[1], en vertu du verset précité.

R. Pinehas y ajouta deux interprétations, l'une au nom de R. Zeira, l'autre au nom de R. Tanhoum bar-Hanilaï. D'abord il dit que si l'homme a un défenseur et qu'il le fatigue par ses importunités, celui-ci s'en plaindra. Mais, à l'égard de Dieu, il n'en est pas ainsi; on a beau l'obséder de prières, il les agrée toutes, ainsi qu'il est dit : *Jette ton regard sur Dieu et il t'entretiendra* (Psaume LV, 23). Ensuite, ce rabbin dit au nom du second : si un homme ayant un ami est attaqué par ses ennemis et pris par eux à la porte de son ami, avant qu'il ait eu le temps d'appeler à l'aide et de recevoir du secours, l'épée lui aura passé sur la tête et il aura été tué; tandis que l'Éternel a sauvé Josaphat de l'épée d'Aram, car il est écrit : *Josaphat cria vers l'Éternel qu'il le secourût, et Dieu a détourné le danger de sa tête* (II Chroniques, XVIII, 31); ces

[1] Ce nom se trouve dans la première syllabe d'Alexandre.

expressions démontrent qu'il s'en fallait de peu que sa tête ne fût tranchée. R. Zeira, fils de R. Abahou, ou celui-ci, au nom de R. Éliézer, interprète le verset suivant : *Heureux celui qui a le Dieu de Jacob à son secours* (Psaume CXLVI, 5); et qu'est-il dit après? *qui fait le ciel et la terre.* Or, quel rapport y a-t-il entre ces deux idées? le voici : un roi peut avoir pour ami un gouverneur de telle province et non celui de telle autre; et, fût-ce un régent universel, son pouvoir est limité par les bornes de la terre, et il ne domine pas la mer. Tandis que l'Éternel est aussi bien le souverain de la mer que de la terre; sur mer il sauve les hommes de l'eau, et sur terre du feu. C'est ainsi qu'il sauva Moïse du glaive de Pharaon; Jonas des entrailles de la baleine; Hanania, Michaël et Azaria de la fournaise ardente, et Daniel de la griffe des lions. Aussi est-il écrit : *Il a créé les cieux et la terre, la mer et ce qu'elle contient* (ibid. 6). R. Tanhouma raconte que sur un vaisseau d'étrangers, qui faisait voile pour l'Océan, il se trouvait une fois un garçon juif. Une grande tempête s'éleva en mer, et chacun, saisi de crainte, commença à invoquer son Dieu; mais ce fut en vain. Voyant cela, ils dirent au jeune garçon : Mon fils, lève-toi et invoque ton Dieu; car nous avons appris qu'il vous exauce si vous le suppliez, et il est tout-puissant. Aussitôt l'enfant se leva et se mit à prier avec tant de ferveur, que l'Éternel l'écouta favorablement. La mer se calma et l'on put débarquer. Arrivé à terre, chacun alla acheter les objets qu'il lui fallait, et l'on demanda au jeune homme s'il n'avait besoin de rien. Que pouvez-vous chercher, répondit-il, dans ces mauvaises auberges? — On comprend, lui fut-il répondu, que pour toi cette auberge est peu digne, mais non pour les autres passagers; car, parmi ceux qui se trouvent ici, les uns ont leurs idoles à Babylone, les autres à Rome, les autres les portent même avec eux, mais en vain; toi, partout où tu vas, ton Dieu t'accompagne. C'est pourquoi il est écrit : *Qui est semblable à l'Éternel notre Dieu, qui nous exauce partout où nous l'invoquons* (Deutéron. IV, 7). R. Simon ben-Lakisch dit que l'homme ne reconnaît ses amis que s'ils sont riches et il les renie s'ils sont pauvres; tandis que l'Éternel n'agit pas ainsi : les Israélites, fussent-ils au dernier degré, Dieu les appelle encore ses amis et ses frères. R. Aboun, R. Acha et R. Simon ben-Lakisch disent que l'homme ne reconnaît son parent que si c'est un savant; en ce cas il dira qu'un tel est son proche; mais Dieu nomme tous les Israélites ses parents; comme il est dit : *Il a été la corne de son peuple* (Psaume CXLVIII, 14).

(2.) On bénit l'emplacement d'où les idoles ont été enlevées.

La Mischnâ parle de la suppression des idoles dans toute la Palestine; mais s'il s'agit d'un enlèvement partiel, on dit la formule : « Soit béni celui qui a arraché les idoles de cette place. » Si elles n'ont été que transportées d'un en-

droit à un autre et qu'on voie leur nouvelle place, on dit : «Béni soit le longanime;» en voyant la place où il n'y en a plus, on dit : «Béni soit celui qui a arraché l'idolâtrie de cet endroit; qu'il te plaise, Éternel notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, de même que tu as arraché l'idolâtrie de cet endroit, de l'arracher de partout, de faire tourner vers toi les cœurs de ceux qui adorent les faux dieux, afin que personne ne prie plus en leur nom.» R. Ismaël ben-Gamaliel dit qu'on récite également cette formule hors de la Terre-Sainte.

R. Yochanan interprète le verset suivant (Ecclésiaste, IX, 4) : *Qui voudrait être associé aux morts? car il y a de l'espoir pour tous ceux qui vivent*, c'est-à-dire que l'homme ne perd toute espérance qu'après la mort; car lorsque l'impie meurt, tout est fini pour lui (parce qu'il ne croit pas à l'immortalité de l'âme). R. Juda a enseigné trois choses que l'homme doit dire chaque jour : «Béni soit Dieu : 1° de ne pas m'avoir créé païen, 2° ni stupide, 3° ni femme.» Il doit remercier Dieu de n'avoir pas été créé païen, car il serait peu estimé, selon ce verset : *Toutes les nations étrangères sont comme rien vis-à-vis de lui* (Isaïe, XL, 17); puis de n'être pas sot, car le sot n'éprouve pas de crainte en face du péché; enfin, de n'être pas une femme, parce qu'elles ne remplissent pas tous les préceptes religieux. R. Acha interprète autrement le verset précité de l'Ecclésiaste : «Même ceux, dit-il, qui ont contribué à la destruction de Jérusalem, ont encore quelque espérance de ne pas être damnés éternellement; or ils ne peuvent s'approcher du paradis, car ils ont porté la main sur le temple et ils ne s'écartent pas complétement, car ils se sont repentis de leur œuvre de destruction. C'est à ceux-là que s'appliquent ces mots : *Ils dormiront d'un sommeil éternel et ne se réveilleront pas* (Jérémie, LI, 39). Les rabbins de Césarée disent aussi que les émissaires des oppresseurs de la Judée et les armées de Nabuchodonozor ne vivront ni ne seront jugés (car leurs actes étaient commandés par leurs maîtres, seuls responsables), toujours en vertu dudit verset.

Lorsqu'on passe devant un temple d'idoles, on dit les mots : *L'Éternel renversera la maison des orgueilleux* (Proverbes, XV, 25). R. Yossé bar-R. Boun dit, au nom de R. Lévi, que si on les voit encenser, on rappelle la loi du Pentateuque : *Celui qui sacrifie aux faux dieux sera excommunié* (Exode, XXII, 18). Si l'on voit un nègre, un peau-rouge, un individu de la race jaune, un bossu ou un nain, on dit : «Béni soit celui qui change les créatures;» à la vue d'un bancal, d'un aveugle et d'un lépreux, on dit : «Béni soit le juge équitable.» Cette règle, toutefois, ne s'applique qu'aux individus nés bien portants et qui ont été estropiés à la suite d'un accident; mais s'ils sont tels depuis leur naissance, on dira : «Béni soit celui qui déforme les créatures.» A la vue de beaux arbres, ou même de beaux hommes, on dit : «Béni soit celui qui a formé de si belles créatures sur terre.»

Il arriva à R. Gamaliel, en voyant une païenne fort jolie, de prononcer pour

elle la formule de bénédiction. Est-ce possible? se demanda-t-on. R. Zeira n'a-t-il pas dit, au nom de R. Yossé bar-R. Hanina, et R. Ba, ou R. Hiya, au nom de R. Yochanan, qu'on ne doit pas attribuer de grâces aux païens? N'est-il pas dit : *Tu ne t'allieras pas*[1] *à eux* (Deutéronome, VII, 3)? Aussi ne l'a-t-il pas admirée pour sa beauté personnelle, mais il a dit : Que l'Éternel a fait de belles choses en cet univers! formule que le rabbin eût exprimée à la vue d'un beau chameau, d'un beau cheval, d'un bel âne. Mais encore, était-ce l'habitude de R. Gamaliel de regarder les femmes? Il faut croire que la rencontre a eu lieu dans un chemin tortueux et qu'à un détour il l'aura aperçue subitement, de sorte qu'il l'aura regardée involontairement. C'est ainsi que s'exprime le verset : *Qui a placé la sagesse*[2] *dans les reins* (Job, XXXVIII, 36)?

R. Lévi dit qu'en Arabie on nomme le bouc *youbla;* aussi l'emploie-t-on dans ce verset : *Lorsque le cor sonnera d'une manière continue, par la corne du Yobel* (Exode, XIX, 13). En Afrique, on nomme la femme menstruée *galmouda;* c'est le terme usité dans ce verset : *Je suis stérile et repoussée* (Isaïe, XLIX, 21). A Rome, on appelle le coq *sechwi*[3]; c'est pourquoi on se sert de cette expression dans ce verset : *Qui a donné l'intelligence au coq* (Job, XXXVIII, 36)? Lorsqu'on voit des troupes, on dit : « Soit loué celui qui est sage dans les mystères » (sans que nous les comprenions); car, de même que leurs visages ne se ressemblent pas, de même leurs idées ne se ressemblent pas. Lorsque Ben-Zoma voyait des troupes à Jérusalem, il disait : « Soit béni celui qui a créé tous ces hommes pour nous défendre. » Ce même rabbin disait encore : Combien le premier homme a dû se donner de peines avant d'arriver à manger un morceau de pain! Il a dû labourer la terre, l'ensemencer, arracher les mauvaises herbes, creuser des ronds pour recevoir les pluies, moissonner le blé, l'amasser en gerbes, le battre, le tamiser, le trier, le moudre, le faire sécher, le pétrir en le trempant dans de l'eau, le cuire, puis seulement en manger; tandis que moi, dès que je me lève le matin, je trouve tout cela prêt. Vois que de peines Adam a dû se donner avant de pouvoir se vêtir! Il a tondu de la laine, l'a blanchie, l'a étendue, l'a teinte, l'a filée, l'a tissée, l'a lavée, a cousu ensemble les morceaux d'étoffes et a pu enfin s'en revêtir; tandis que moi, en me levant, je trouve tout cela prêt. Combien d'ouvriers se lèvent tôt et se couchent tard par suite de leurs travaux; tandis que moi je trouve, dès le matin, tout disposé. Voici encore ce que disait Ben-Zôma : Si un mauvais hôte arrive chez quelqu'un, il se dit : Je n'ai guère causé de dépense à ce maître de maison, ni pour manger, ni pour boire : j'ai mangé chez lui un morceau

[1] Cette défense d'éprouver de l'admiration se base sur un jeu de mots entre la racine חתן, alliance, et חן, grâce.

[2] C'est-à-dire, où on ne s'attend pas à la trouver.

[3] Babli, tr. *Rosch-Haschana*, fol. 26[a].

quelconque et j'ai bu un verre de vin; mais toute la peine qu'il s'est donnée n'a été produite qu'à cause de sa femme et de ses enfants. Au contraire, un bon hôte dit : « Qu'il soit béni ce maître de maison, et que son nom soit rappelé en bonne part; que de vins il m'a présentés, que de mets il m'a offerts, que de peines il s'est données! Et tout cela, il ne l'a fait que pour moi, » ainsi qu'il est dit (Job, XXXVI, 24) : *Souviens-toi de célébrer ses ouvrages, que les hommes voient.*

3. Pour les pluies utiles et pour les bonnes nouvelles, on dit : « Soit loué le bon et le bienfaisant. » Pour les mauvaises nouvelles, on dit : « Soit loué le juge équitable. »

Bar-Kapara dit que, pour les tremblements de terre, on fait résonner le cor d'alarme. Samuel dit[1] que si une comète survenait dans le signe du Zodiaque dit l'*Orion*, le monde périrait (par ce choc). Mais, fut-il objecté à Samuel, nous l'avons vue passer à cette époque? C'est impossible, répondit-il; elle aura passé un peu plus haut ou un peu plus bas que le signe, sans le traverser; car, dit Samuel, je suis autant au courant des voûtes célestes que des rues de Nehardea, ma ville natale; j'ignore seulement où est le siége de la comète. Mais est-ce que Samuel est monté au ciel pour le connaître si bien? Non, il en a seulement appris la description, selon ce verset (Job, XXXVIII, 37) : *Il énumère les cieux par sa sagesse.*

Élie (d'heureuse mémoire) demandait à R. Nohoraï : Pourquoi les tremblements de terre surviennent-ils en ce monde? A cause du péché, répondit-il, que l'on commet parfois de ne pas prélever sur les produits de la terre les oblations et les dîmes[2]. Or un verset dit : *Les yeux de l'Éternel sont sans cesse fixés sur elle en bien* (Deutéronome, XI, 12); et ailleurs il est dit : *Il contemple la terre, et elle tremble; il touche les montagnes, et elles fument de terreur* (Psaume CIV, 32). Comment ces deux versets peuvent-ils être d'accord? De la manière suivante : Lorsque Israël accomplit la volonté de Dieu et qu'il prélève les dîmes qu'il doit aux prêtres, aux lévites et aux pauvres, Dieu jette un regard favorable sur la terre, et elle ne court aucun danger; mais, au cas contraire, le regard divin la fait trembler. Certes, mon fils, répondit-on, cette explication est très-raisonnable; mais en voici le sens réel : Lorsque Dieu regarde la terre et qu'il voit construire en paix des théâtres et des cirques, pendant que le sanctuaire est détruit, son irritation contre l'univers provoque le désir de l'anéantir; c'est ce qu'indiquent ces mots : *Il gémira sur la perte de son palais* (Jérémie, XXV, 30). R. Acha dit que ce malheur arrive sur terre en punition du com-

[1] Comp. même traité dans le Babli, fol. 58[b]. — [2] Midrasch sur le psaume CIV.

merce contre nature, car l'Éternel dit : Je remuerai aussi la terre à cause de ce criminel (*sicut membrum in alienum ab illo intulit*). Selon les rabbins, les tremblements de terre ont pour cause les discussions, comme l'indique ce verset qui rappelle la même cause (Zacharie, XIV, 5) : *Vous fuirez dans cette vallée des montagnes, car il fera joindre cette vallée de montagnes jusqu'à Atsal et vous fuirez comme vous vous êtes enfuis devant le tremblement de terre aux jours d'Osias.* Selon Samuel, au contraire, il ne s'agit pas, dans ce verset, de tremblement de terre, mais d'un orage politique, de l'interruption du pouvoir royal, comme il est dit (Jérémie, LI, 29) : *La terre en sera ébranlée comme si elle éprouvait le travail d'enfantement, parce que tout ce que l'Éternel a résolu contre Babylone sera exécuté.* Élie demandait encore à R. Nehoraï : Pourquoi Dieu a-t-il créé en ce monde les vers et les insectes? C'est pour notre intérêt, répondit-il, qu'ils ont été créés : lorsque les créatures se conduisent mal, Dieu considère ces petits animaux, et il se dit : Si je laisse subsister ces petits êtres qui n'ont pas de but, à plus forte raison laisserai-je vivre ceux qui en ont un. Et encore, ajoute-t-il, peut-on en tirer une certaine utilité : une mouche tuée sert de contre-poison à la morsure d'une guêpe; la punaise est utile pour la sangsue, le serpent pour une espèce de lèpre; le colimaçon est bon pour la vue, et le lézard contre la morsure du scorpion.

« On bénit la vue des éclairs, etc. »

R. Jérémie et R. Zeira disent, au nom de R. Hisda, qu'il suffit de réciter la bénédiction une fois par jour. En effet, dit R. Yossé, il a été établi que, lorsque cette température est continue, une bénédiction par jour suffit; mais si cela se renouvelle avec interruption, il faut dire chaque fois la bénédiction, en l'honneur de la démonstration d'une telle puissance. Et R. Yossé appuie son assertion sur cet exemple : Si quelqu'un est assis dans sa boutique d'épicerie toute la journée, il ne dit, en respirant les bonnes odeurs, qu'une seule bénédiction; mais s'il rentre et sort plusieurs fois par jour, il doit la renouveler chaque fois. R. Acha et R. Hanina dirent, au nom de R. Yossé : Puisqu'il en est ainsi, si quelqu'un se trouve dans un abattoir ou dans un endroit encore plus malpropre, et qu'il ait le temps suffisant pour sortir et dire aussitôt la bénédiction, le devoir est considéré comme accompli, mais non au cas contraire. R. Jérémie éprouvait des doutes sur la question de savoir si, étant nu dans sa maison, on peut considérer la chambre comme un vêtement, et, en sortant la tête par la fenêtre, réciter la bénédiction; et si l'on peut agir de même lorsqu'on se trouve dans le même état au haut d'une tour (cela reste irrésolu).

« Quelle bénédiction fait-on pour les vents d'orage, etc.? »

La règle de la Mischnâ ne s'applique toutefois qu'aux vents qui se produisent comme un ouragan; mais lorsqu'ils arrivent doucement, on dit seulement la formule : « Béni soit l'auteur de la création. » R. Josué ben-Hanania dit : Lorsque le vent se produit en ce monde, l'Éternel le brise pour ainsi dire contre les montagnes, le met entre les collines et lui recommande de ne pas nuire aux hommes. Qu'est-ce qui le prouve? Ce verset (Isaïe, LVII, 16) : *Car le vent s'échappe de devant moi*, c'est-à-dire il s'affaiblit, comme il est dit : *Lorsque mon vent m'enveloppe*, etc. (Psaume CXLII, 4). Et à quoi bon tout cela? R. Houna répond, au nom de R. Acha : *c'est à cause des âmes que j'ai créées.* — A trois époques, dit le même auteur, le vent est apparu sans mesure et a failli détruire le monde : une fois sous Jonas, une fois sous Élie et une fois sous Job. De Jonas, le texte dit : *Dieu fit passer sur la mer un vent redoutable* (Jonas, I, 4); de Job, il est dit : *Un grand vent arriva de l'autre côté du désert* (Job, I, 19); enfin, au sujet d'Élie, il est dit : *Et voici que Dieu passait, accompagné d'un vent grand et fort, qui brisait les montagnes* (I Rois, XIX, 11). Selon R. Judan bar-Salom, on suppose que l'orage de Job et celui de Jonas ont eu lieu à cause d'eux; mais celui d'Élie a été produit à titre de manifestation divine, puisque, après avoir parlé du passage de la divinité, il est question de l'orage, lequel, à son tour, a été suivi du feu céleste.

« R. Juda dit qu'on récite la bénédiction si l'on voit la mer à divers intervalles de temps. »

Quelle doit être leur durée? trente jours. Simon Kamatria demanda à R. Hiya bar-Ba : Moi qui suis ânier et qui vais souvent dans le cours de l'année à Jérusalem pour mon commerce, faut-il que je déchire chaque fois mes vêtements? Tu en es dispensé, répondit le rabbin, si tu y retournes de nouveau dans le même mois; mais s'il s'est écoulé un plus long espace de temps, il faut renouveler la lacération. R. Houna et le même Simon Kamatria demandèrent aussi au nom de R. Samuel bar-Nahman : Quelle est la signification du נ (*n*) suspendu dans le nom Manassé de cette généalogie : *Et Jonathan, fils de Guerschon, fils de Manassé* (Juges, XVIII, 30)? En voici le sens : S'il s'en rend digne, il sera considéré comme le fils de Moïse[1]; sinon il sera le fils de Manassé. Ses compagnons demandèrent à R. Samuel bar-Nahman : Comment se fait-il que ce même homme, après s'être apostasié en faveur de l'idolâtrie, ait vécu longtemps? C'est que, répondit le maître, la conversion n'avait eu que

[1] Car le mot hébreu מנשה (Manassé), moins le נ, se lit משה, Moïse.

le besoin pour cause, et non la conviction. Qu'est-ce qui le prouve? C'est que, lorsqu'un individu venait offrir comme sacrifice à l'idole un taureau, un bélier ou un chevreau, il l'en détournait, en disant : Cela ne te profitera pas, puisque l'idole ne voit, ni n'entend, ni ne mange, ni ne boit, ne fait ni bien ni mal et ne parle pas. Est-ce bien vrai? disait le donateur. Par quoi remplacerai-je alors ce sacrifice? Va, lui disait-il, et apporte-moi un pot de la plus fine farine, sur lequel tu apprêteras une dizaine d'œufs que tu me remettras, puis il le mangera avec plaisir, je te le garantis; et lorsque cet homme était parti, le converti mangeait l'offrande. Un jour pourtant, un grand personnage se présenta dans le même but, et ce converti lui tint le même langage. Mais si l'idole ne sert à rien, lui dit le nouvel arrivé, que fais-tu ici? C'est pour me nourrir, répondit-il, que j'y suis. Lorsque le roi David fut élevé au trône, il fit appeler ce Jonathan et lui dit : Comment! toi, le petit-fils d'un juste, tu adores des faux dieux? C'est répondit-il, une règle qui m'a été transmise par mon grand-père : Plutôt que d'avoir recours à la charité des hommes, on peut, au grand besoin, se faire idolâtre. C'est faux, s'écria le roi; il a seulement permis de se vendre en ce cas au service de l'étranger, sans y comprendre les idoles. Et David, voyant qu'il aimait l'argent, le nomma son préposé aux finances. Aussi est-il écrit (*ibidem*) : *Et Sabuel, fils de Guerschom, fils de Moïse, devint le chef des trésors.* Le nom nouveau de *Sabuel* indique qu'il revint à Dieu, de tout son cœur et de toutes ses forces, lorsqu'il dirigea les trésors qu'il fut chargé d'administrer. On objecta à Samuel bar-Nahman ceci : N'est-il pas écrit (*ibid.*) que sa famille resta relapse jusqu'à la captivité de Babylone? Comment admettre alors que ce prêtre soit retourné au judaïsme sous David? C'est qu'à la mort de David, répondit-il, Salomon renouvela tous les gens du service royal, de sorte que le préposé aux finances retourna à l'adoration des faux dieux; c'est pourquoi il est dit : *Un vieux prophète habite Béthel* (I Rois, XIII, 11), ce qui s'applique à lui.

Quand on voit le soleil au complet (à l'équinoxe du mois de Nissan, au commencement du cycle solaire de vingt-huit ans) et la pleine lune (lorsqu'elle arrive, au commencement du mois, dans le signe du Zodiaque dit le *bélier*) et le firmament dans toute sa pureté, après plusieurs jours nuageux, on dit la formule : «Béni soit l'auteur de la création.» Selon R. Yona, cette dernière prescription ne s'applique toutefois qu'à l'hiver, lorsqu'il n'y a pas eu de ciel serein pendant trois jours de suite; c'est à cela que le verset fait allusion en disant : *Et maintenant l'on ne voit plus de clarté*, etc. (Job, XXXVII, 21). Lorsqu'on voit la nouvelle lune, on dit : «Béni soit celui qui renouvelle les mois.» Jusqu'à quelle époque du mois[1] peut-on la dire? Jusqu'au moment, répond R. Jacob bar-Acha,

[1] Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 41ª.

au nom de R. Yossé, où elle paraît aussi grande que la moitié de la main; selon R. Acha et R. Hanina, c'est jusqu'au moment où le creux du croissant se remplit, ou jusqu'au septième jour; les rabbins de Césarée le déterminent par un quantième, le quatorze du mois. R. Yossé bar-R. Boun dit qu'elle continue à se compléter, pour devenir un cercle parfait, jusqu'au quatorze. On doit donc dire la bénédiction dans l'amida pendant toute cette période. R. Yossé bar-Neharaïa disait comme formule : «Béni soit celui qui sanctifie Israël et les néoménies;» ce que disait aussi R. Hiya bar-Asché. Selon Samuel, il faut aussi ajouter la formule : «Reporte sur nous ta bénédiction,» comme pour un jour de fête. Rab dit qu'il faut y mentionner l'objet de la solennité. R. Oschia fonde et justifie ces additions sur ce verset (Genèse, I, 14) : *Ils servirent de signe pour déterminer les fêtes, les jours et les ans* (l'avant-dernier terme se rapporte aux néoménies que, par apposition, on compare aux autres solennités et qui exigent les mêmes formules additionnelles). Lorsqu'on passe par un cimetière, on dit les mots : «Sois loué, Éternel, toi qui ressuscites les morts.» R. Hiya prescrit, au nom de R. Yochanan, la formule suivante : «Soit loué celui qui est fidèle à son alliance et ressuscite les morts.» Le même auteur disait encore cette formule : «Celui qui connaît votre nombre découvrira la poussière de vos yeux et vous éveillera; sois loué, Éternel, toi qui ressuscites les morts.» R. Éliézer disait ceci au nom de R. Hanina : «Béni soit celui qui vous a formés avec justice, qui vous a entretenus équitablement, vous a enlevés de même et vous ressuscitera un jour pareillement; celui qui connaît votre nombre découvrira la poussière de vos yeux; sois loué, Éternel, toi qui ressuscites les morts.» Cela ne se dit toutefois que des morts d'Israël; mais des morts d'autres nations on dit ce verset : *Votre mère a honte; elle rougit de vous avoir enfantés* (Jérémie, I, 12).

Lorsqu'on voit l'arc-en-ciel, on dit : Soit loué celui qui se souvient de son alliance (de ne plus faire de déluge). Selon R. Hiya, au nom de R. Yochanan, on dit : «Béni soit celui qui est fidèle à son alliance et s'en souvient.» R. Hizkia dit au nom de R. Jérémie que, pendant toute la vie de R. Simon ben-Yochaï[1], on n'a pas vu d'arc-en-ciel (à cause de ses vertus qui, seules, eussent préservé le monde d'un nouveau déluge). Le même auteur raconte que le pouvoir surnaturel de ce pieux rabbin était tel que, s'il exprimait le désir de voir une vallée se remplir de pièces d'or, cela avait lieu. Cet auteur racontait, en outre, qu'il avait entendu dire à ce rabbin qu'il y aurait très-peu de personnes admises à jouir de la vie future : s'il y en a trois, disait-il, moi et mon fils nous serons parmi eux[2]; et s'il n'y en a que deux, ce sera moi et mon fils.

[1] *Schemoth-rabba*, section XXII; Midrasch sur le psaume XCXII.

[2] C'est une de ces expressions exagérées mise par la postérité dans la bouche

Enfin, d'après cet auteur, ce rabbin aurait dit : Qu'Abraham intercède auprès de Dieu pour obtenir le pardon de toutes les générations depuis son temps jusqu'au mien, et moi j'obtiendrai autant depuis mon époque jusqu'à l'extinction de toutes les générations; si Abraham s'y refuse, que l'on m'adjoigne Achia le Soulanite, et à nous deux nous obtiendrons le pardon de toute la terre, depuis le patriarche jusqu'à la fin des ans.

« Pour les pluies et les bonnes nouvelles on dit la bénédiction. »

Pourquoi compare-t-on, à ce point de vue, les bonnes nouvelles aux pluies? R. Berachia répond, au nom de R. Lévi : C'est qu'il est dit : *Une bonne nouvelle d'un pays lointain est aussi agréable que l'eau fraîche à une âme fatiguée* (Proverbes, xxv, 25). Combien de pluie doit-il tomber [1] pour qu'on récite la bénédiction? R. Hiya répond, au nom de R. Yochanan, qu'il en faut pour commencer, lorsque la terre est encore sèche, environ un quart de mesure (ce qu'on déterminera plus loin), et pour finir, il faut qu'il y en ait de quoi mouiller les briques. R. Yanaï bar-R. Ismaël, au nom de R. Simon ben-Lakisch, indique la même mesure pour commencer; et pour finir, il suffit que les tonneaux d'argile, plus malléables, soient trempés. Mais se peut-il que des tonneaux soient trempés? Ne sont-ils pas à l'abri dans les caves? En effet, on suppose seulement qu'ils sont trempés (sans qu'ils le soient en réalité). Selon R. Yossé, au nom de R. Zeira, cette mesure a été donnée pour qu'en ce cas on interrompe le jeûne ordonné pour le manque d'eau. R. Hizkia, R. Nahoum et R. Ada bar-Abime se trouvant ensemble, R. Nahoum dit à R. Ada bar-Abime : Ne vous semble-t-il pas que cette mesure a été donnée pour la bénédiction? — Certes, répondit-il. Au contraire, dit R. Hizkia à R. Ada, ne paraît-elle pas indiquée pour préciser l'interruption du jeûne? — Il répondit : Oui. — Alors, lui dit-il, pourquoi réponds-tu aussi affirmativement à la question de R. Nahoum? Je l'ai approuvé, répondit-il, dans la version de son maître, dont c'est l'avis; mais, pour moi, j'accepte ton explication. Cependant, dit R. Mena à R. Hiskia, quel est son maître? R. Zeira. Or, d'après celui-ci, il s'agit de préciser l'interruption du jeûne.

R. Juda bar-Ézéchiel raconte que son père disait ces mots pour obtenir la descente des pluies : « Que ton nom soit élevé, sanctifié, béni et exalté, ô notre roi, pour chaque goutte que tu fais descendre en notre faveur et que tu disjoins l'une de l'autre, pour qu'elles ne diminuent pas de quantité, comme il est dit : *C'est une diminution de valeur* (Lévitique, xxvii, 18). R. Judan ajoute

des docteurs, incapables d'un tel orgueil. Voir Babli, tr. *Soucca*, fol. 45[a], où ce passage est adouci. — [1] Même série, tr. *Taanith*, ch. i, § 3.

qu'il les fait encore descendre avec mesure, comme il dit : *Tu apprêtes l'eau avec mesure* (Job, xxv, 25). R. Yossé bar-R. Jacob allait visiter un malade, et R. Judan allait voir une tour; au moment de leur arrivée, une forte pluie tomba et ils entendirent des centaines et des milliers de voix qui disaient : «Nous devons rendre grâce à ton nom, ô notre roi, pour chaque goutte que tu nous fais descendre, afin d'en favoriser des mortels qui n'en sont pas dignes.» Comment sais-tu cela? demanda-t-on. C'est ainsi, répondit-on, que R. Simon bénissait la descente des pluies.

On a dit plus haut qu'il faut, pour une pluie effective, qu'il en tombe un quart. Que représente cette mesure? Un vase plein, contenant la valeur de trois paumes; c'est l'avis de R. Meir. R. Juda dit que, pour commencer, lorsque la terre est sèche, il faut que la pluie y pénètre à la profondeur d'une paume (c'est-à-dire qu'il en tombe beaucoup); à la seconde fois, lorsque la terre est déjà détrempée, il faut une profondeur de deux paumes, et à la troisième fois, trois. R. Simon ben-Éléazar dit : Il ne tombe pas une goutte d'en haut qui ne soit remplacée par deux de la terre; le verset suivant l'indique : *Un abîme appelle l'autre, à la voix de tes outres* (Psaume xlii, 8). R. Lévi dit encore : Les eaux d'en haut sont considérées comme mâles et celles d'en bas comme femelles. Cela semble résulter de ce verset (Isaïe, xlv, 8) : *La terre s'ouvrira*, comme la femelle ouvre le sein au mâle; *le salut fleurira* par la cohabitation; *et l'équité poussera en même temps*, par la descente des pluies; *car c'est moi, l'Éternel, qui l'ai créé*, dans l'intérêt de la constitution de la terre. R. Acha a enseigné, au nom de R. Simon ben-Gamaliel, qu'on donne ce nom (de רביעה) à la pluie, parce qu'elle fertilise la terre (de la racine רבע, féconder). R. Hanina bar-Ika dit que les racines du froment sont enfoncées au sein de la terre jusqu'à trois coudées, et celles des figuiers tendres s'implantent même dans les rocs. R. Ismaël bar-R. Éléazar enseigne qu'une plante se nourrit plus ou moins selon le degré de dureté du terrain (et, par conséquent, peu en profondeur). Comment se nourrissent alors les racines du caroubier ou du sycomore (plantés très-profondément en terre et recevant peu d'eau)? C'est que, répond R. Hanina, une fois par mois une vapeur s'élève de l'abîme et arrose ces racines, conformément à ce verset (Isaïe, xxvii, 3) : *Moi, l'Éternel, je la préserve, je l'arrose de temps en temps.* Selon R. Zeira, on a enseigné ailleurs : S'il y a abondance de produits, bon marché de vivres, et qu'un seul fleuve suffise à l'entretien d'une province, on dit la formule : «Béni soit le bon et le bienfaisant.» Si on annonce à quelqu'un la mort de son père, il dit : «Soit loué le juge équitable[1].»

[1] Le texte ajoute : מת והורישו אומר ברוך הטוב והמטיב. C'est le seul passage intraduisible dont nous avons parlé dans la Préface, et que les hébraïsants comprendront.

3. Si l'on a construit une maison neuve, ou acquis des vases neufs, on dit : « Soit loué celui qui nous a fait subsister pour cette joie. »

R. Hiya bar-Ba dit qu'on fait cette bénédiction, non-seulement pour des vêtements neufs, mais encore pour de vieux qui sont nouveaux relativement à la personne qui les porte. R. Jacob bar-Zabdi dit, au nom de R. Hiya bar-Aba, qu'on dit cette formule de bénédiction lorsqu'on les achète; mais si on les reçoit comme cadeau, on dit les mots : « Béni soit le bon et le bienfaisant[1]; » c'est aussi l'avis de R. Ba, père de R. Baamari. En s'habillant, on dit la formule : « Béni soit celui qui revêt les gens nus. » Si l'on construit une *souccâ* (tente de feuillage) pour son propre usage, on dit ceci : « Béni soit celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné de faire la *souccâ;* » si c'est pour d'autres, on ajoute à la fin les mots : « de construire la *souccâ* en l'honneur de son saint nom. » Lorsqu'on y entre pour s'asseoir, on dit : « Soit béni celui qui nous a ordonné de l'habiter. » Après qu'on a récité cette formule la première nuit de la fête, on ne la répète plus. Par analogie, on établit les règles suivantes : lorsqu'on apprête le *loulab*[2] pour soi, on dit : « Soit béni celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné le précepte du *loulab;* » lorsqu'on l'approprie pour d'autres, on ajoute les mots : « d'apprêter le *loulab* en son honneur. » Lorsqu'on s'en sert le premier jour, on rappelle le précepte de prendre ce faisceau, en ajoutant la formule : « qui nous a fait vivre et atteindre cette solennité; » et l'on redit la bénédiction qui rappelle ce précepte, chaque fois qu'on reprend le *loulab.* On observe le même cérémonial et l'on récite la même série de bénédictions, lorsqu'on met en pratique le commandement de la pose de la *mezouza* (inscription sur les poteaux des maisons), de la mise des *tephilin* (phylactères), des *tsitsith* (franges des vêtements), du prélèvement des oblations aux prêtres et des dîmes aux Lévites.

Celui qui égorge les animaux selon le rit prescrit doit rappeler ce précepte dans une bénédiction, ainsi que celui qui couvre le sang et celui qui opère la circoncision. Le père de l'enfant dit cette formule : « Béni soit celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné de le faire entrer dans l'alliance d'Abraham notre patriarche. » Les assistants disent : « De même que tu l'as fait entrer dans l'alliance, de même tu le feras entrer dans le giron de la Loi et passer sous le dais nuptial. » Celui qui récite ensuite la bénédiction de la cérémonie dit : « Béni soit celui qui a sanctifié son bien-aimé dès le sein de sa mère; qui a fixé une loi à l'égard de sa famille et a apposé sur sa postérité,

[1] Car cela vaut encore mieux; c'est la formule d'une plus grande satisfaction.

[2] Lévitique, ch. XXIII, v. 40.

comme un signe, le sceau de la sainte alliance. C'est pourquoi, en récompense de cet acte, le Dieu vivant, qui est notre partage et notre soutien, nous a ordonné de sauver de l'abîme du néant notre chair et notre sang bien-aimés; sois loué, Éternel, toi qui contractes l'alliance.»

A quel moment bénit-on l'accomplissement de ces préceptes? Selon R. Yochanan, lorsqu'on va les accomplir; selon R. Houna, après l'acte. Ce dernier se conforme à l'avis de Samuel, duquel nous savons, par l'organe de R. Yossé bar-R. Boun, qu'il faut bénir chaque acte religieux au moment où on l'accomplit[1], excepté pour le son du *schophar* (trompette sacrée qu'on fait résonner au premier jour de l'an) et pour le bain de purification; d'après quelques opinions, les hommes excessivement pieux bénissent même la cohabitation. Il y a encore une autre bénédiction, selon R. Yonâ : celle qu'on récite, d'après certain avis, avant de retirer les phylactères du bras, et, pour ceux de la tête, avant qu'ils y soient placés. Quant à l'égorgement des animaux, on en récite la bénédiction, selon R. Yochanan, lorsqu'on va l'accomplir; selon Yossé bar-Nehoraï, on ne la récite qu'après, dans la crainte que l'égorgement n'ait pas réussi au point de vue du rit (car, en ce cas, la bénédiction serait inutile). Si l'on éprouvait cette crainte, ne devrait-on pas attendre qu'on ait examiné l'animal pour savoir s'il n'a rien de défectueux? C'est qu'on admet, en règle générale, que les intestins sont en bon état. En effet, si, après l'égorgement, il survient un loup qui enlève les intestins avant qu'on les ait examinés, on suppose qu'ils n'avaient rien de défectueux, et l'animal tué peut servir à la consommation. L'on n'éprouve pas non plus la crainte qu'ils aient été troués, car, comme l'apprend R. Ba, au nom des rabbins de la Babylonie, par R. Juda ben-Pazi, on suppose toujours que les intestins sont intacts, jusqu'à preuve contraire.

5. On bénit le malheur sans égard au bonheur qui s'enfuit, et le bonheur sans égard au malheur qui peut en provenir. Si l'on prie pour ce qui est passé, on fait une prière vaine. Par exemple, si la femme de quelqu'un est enceinte et que son époux désire la naissance d'un garçon, c'est une prière vaine (sans but). Si l'on est en route, qu'on entende un grand bruit dans la ville et qu'on dise : «Pourvu qu'il n'y ait pas de malheur dans ma famille,» c'est une prière vaine (et tardive).

6. En passant par une forteresse, on fait deux prières : l'une en

[1] Babli, tr. *Pesa'him*, fol. 7[b].

entrant, l'autre en sortant. Ben-Azaï en dit quatre, savoir : deux en entrant et deux en sortant. On rend grâce au passé et l'on prie pour l'avenir.

A l'école de R. Ianaï on a enseigné que l'assertion de la Mischnâ relative à la femme enceinte ne s'applique qu'au cas où elle est prête à accoucher; mais auparavant, la prière peut produire parfois l'effet désiré, selon ce verset : *Voici, il est comme l'argile dans la main du potier* (Jérémie, XVIII, 4). En effet, dit Rabbi, au nom de R. Ianaï, Rachel, au lieu d'enfanter Dinâ, devait d'abord mettre au monde un garçon; et c'est grâce à sa prière que cet enfant a changé de sexe avant de naître, ainsi qu'il est dit : *Ensuite, elle eut une fille, qu'elle appela Dina* (Genèse, XXX, 22). R. Juda ben-Pazi ajoute, au nom de R. Ianaï, que notre mère Rachel a été l'une des premières prophétesses, en prévoyant qu'elle aurait encore un enfant de son mari : *l'Éternel m'ajoutera encore un autre fils*, dit-elle (*ibid.* 24); elle n'en demanda pas plusieurs, mais un second (qui fut Benjamin).

Si l'on est en route et que l'on entende parler de malheurs, on peut seulement dire : J'ai l'espoir ou la conviction qu'ils ne concernent pas ma famille. Hillel l'ancien appliquait à ce cas ce verset : *Il ne s'effrayera pas d'une mauvaise nouvelle* (Psaume CXII, 7).

« En passant par un village, on fait deux prières : l'une en entrant, l'autre en sortant. »

Que dit-on en entrant? Qu'il te plaise, Éternel mon Dieu et Dieu de nos ancêtres, de me faire entrer en paix dans cette localité. En sortant, on dit : Je te rends grâce, seigneur mon Dieu, de m'avoir fait sortir. Selon Ben-Azaï, on en dit quatre, ainsi composées : avant d'entrer, on demande la faveur d'y arriver en paix; lorsqu'on est entré, on en remercie l'Éternel. De même, pour la sortie, on demande à Dieu la grâce d'en sortir en paix, et on l'en remercie ensuite, en ajoutant le vœu d'arriver sans encombre chez soi ou dans telle autre localité. Toutefois, cette série de bénédictions ne doit se dire que lorsqu'on voyage parmi les païens (souvent hostiles), mais non sur une terre habitée par Israël. Si c'est un endroit où la justice accomplit des exécutions capitales (où il pourrait y avoir, en cas de confusion, danger de vie), il faut réciter ces bénédictions. De même, on dit une prière en entrant et une autre en sortant, lorsqu'on va à la garde-robe (et où vous quittent momentanément les anges accompagnateurs de l'homme). En entrant, on dit (pour les congédier) : « Salut à vous, serviteurs honorés du Très-Saint, et

bénie soit la gloire de l'Éternel.» Or il est d'usage, en ce cas, de dire aux personnes qui vous accompagnent de marcher un peu en avant. En sortant, on dit cette formule de bénédiction : «Soit loué celui qui a créé l'homme avec sagesse, etc.» En prenant un bain légal, on dit aussi deux bénédictions; en entrant, on dit : «Qu'il te plaise, Éternel mon Dieu et Dieu de mes ancêtres, d'écarter de moi tout danger, celui du feu, de la brûlure par les eaux bouillantes, ou de la ruine du bain; qu'il ne m'arrive pas de malheur, et, si cela devait arriver, que ma mort serve d'expiation à mes péchés et me sauve de la condamnation future au ciel.» En sortant, on dit : «Je te rends grâce, Éternel mon Dieu et Dieu de mes ancêtres, de ce que tu m'as sauvé du feu.» R. Abahou dit que cet avis ne s'applique qu'au bain chauffé d'en bas (où il y a danger d'incendie), mais non pour un bain ordinaire, qui n'entraîne que le danger de la brûlure. R. Helkia et R. Simon disent, au nom de R. Josué ben-Levi, que, pour la prière du bain, il est inutile de se tenir debout (on la dit en y allant).

7. On est obligé de bénir le malheur comme le bonheur, car il est dit : *Tu aimeras Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes facultés* (Deutér. VI, 5); *de tout ton cœur* signifie : de tes deux instincts, le bon et le mauvais; *de toute ton âme :* si même on te l'arrache; *et de toutes tes facultés* veut dire : par toute ta fortune. Selon d'autres, ces mots signifient : Selon la mesure que Dieu t'accorde (bonne ou mauvaise), rends-lui grâce de plus en plus[1].

R. Berachia en fonde la raison, au nom de R. Lévi, sur ce verset : *Tu es toujours élevé, ô Éternel* (Psaume XCII, 9), c'est-à-dire : ta main est toujours élevée. Dans l'usage habituel, lorsqu'un roi est assis pour juger les diverses causes, s'il prononce un arrêt de clémence, tout le monde le loue; et s'il décrète une condamnation à mort, tout le monde le célèbre encore; et pourquoi cela? parce qu'il a exercé la pratique de la justice; tandis qu'à l'égard de l'Éternel il n'en est pas ainsi : *Toi, Seigneur, tu es éternellement sublime.* R. Houna rappelle, au nom de R. Acha, le verset suivant : *Chant de David, je veux chanter ta grâce et ton équité; je veux te célébrer, ô Éternel* (Psaume CI, 1). C'est que David disait à l'Éternel : Si tu me juges favorablement, je te chanterai; si tu me juges sévèrement, je te chanterai encore; quelle que soit ta décision, je veux te célébrer. C'est ainsi, dit R. Tanhouma ben-Juda, que s'explique ce verset (Psaume LVI, 5) : *Je louerai Dieu à cause de sa promesse*, ou, selon d'autres ver-

[1] C'est un jeu de mots entre *meöd* (beaucoup) et *midda* (mesure).

sions, *Je louerai l'Éternel*, etc.; cette divergence de termes[1] s'explique, et elle a pour but d'indiquer qu'il le louera autant pour les jugements favorables que pour les sévères. Les rabbins citent aussi à l'appui de cette thèse le verset : *Je porte en main la coupe du salut, et j'invoque le nom de l'Éternel; si je rencontre le malheur et l'affliction, j'invoque le nom de l'Éternel* (Psaume CXVI, 3-4 et 14), c'est-à-dire : dans l'un et l'autre cas, je l'invoque. C'est aussi, selon R. Judan ben-Pilâh, ce qu'a dit Job (I, 21) : *L'Éternel me l'a donné, l'Éternel me l'a repris; que le nom de l'Éternel soit béni.* Lorsqu'il me l'a donné, comme lorsqu'il me l'a repris, c'était une faveur; en outre, lorsqu'il me l'a donné, il n'a consulté personne; mais, lorsqu'il me l'a repris, il a consulté le tribunal d'en haut. R. Éliézer dit que, partout où il est écrit : *Et l'Éternel*, cela indique que Dieu a été assisté du tribunal céleste; et on peut chaque fois le prouver. Ainsi, il est dit : *Mais l'Éternel a prononcé du mal contre toi* (Ier livre des Rois, XXII, 23). Agis donc envers lui soit par crainte, soit par respect[2], car si tu éprouvais de la haine contre lui, souviens-toi que tu dois l'aimer, et un ami ne doit pas haïr; ou bien, agis par respect, car si tu venais à te révolter, tu te souviendras que tu dois le craindre, et celui qui éprouve la crainte ne se révolte pas. Il y a sept Pharisiens : 1° celui qui accepte la loi comme un fardeau; 2° celui qui agit par intérêt; 3° celui qui se frappe la tête contre le mur pour éviter la vue d'une femme; 4° celui qui agit par ostentation; 5° celui qui vous prie de lui indiquer une bonne action à accomplir, ou 6° celui qui agit par crainte, et 7° par amour. En voici l'explication plus détaillée : le premier ressemble à quelqu'un qui chargerait les commandements divins sur ses épaules, pour les transporter; le deuxième, à celui qui dirait : prêtez-moi de l'argent pour que j'accomplisse ce précepte; le troisième se dit : je vais accomplir un devoir religieux, puis me permettre une transgression légale, et les contrebalancer l'un par l'autre; le quatrième semble dire : je me rends compte de tout ce que j'ai et c'est par bonne volonté que j'obéis à la religion; le cinquième, qui a conscience de ses devoirs, tâche d'effacer ses péchés par sa bonne conduite; le sixième agit par crainte, comme Job; le septième par amour, comme Abraham, et ce dernier degré est le meilleur de tous. C'était celui de notre patriarche Abraham qui, par la foi, a changé son mauvais penchant en un bon, ainsi qu'il est dit : *Tu as trouvé son cœur fidèle devant toi* (Néhémie, IX, 8), c'est-à-dire les deux penchants. Aussi, dit R. Acha, le patriarche a fait avec le mauvais instinct une sorte de pacte, pour ne plus pécher, car il est dit (peu après) : *Il conclut avec lui une alliance* (et l'on suppose, contrairement au sens habituel, que le pronom *lui* se rapporte, non à Dieu, mais au mauvais penchant). Comme

[1] Le terme אלהים représente l'équité sévère, et יי la miséricorde.

[2] Babli, tr. *Sota*, fol. 22^b^.

David n'a pas pu soutenir la lutte avec lui, il l'a tué, ainsi qu'il le dit (Psaume CIX, 22) : *Mon cœur est mort dans mon sein.*

R. Akiba était sur le point de subir le dernier supplice devant l'impie Turnus Rufus, lorsque l'instant de lire le *schema'* arriva. Il commença à faire cette récitation et en devint tout joyeux. «Vieillard, vieillard, s'écria le proconsul, es-tu un sorcier (pour que les tortures ne te fassent pas souffrir), ou me nargues-tu au milieu des douleurs en montrant de la joie? Calme-toi, répondit Akiba, je ne suis ni sorcier ni railleur; mais toute ma vie, j'ai lu ce verset du Pentateuque, et j'éprouvais toujours le chagrin de me dire : Quand réaliserai-je les trois manières d'adorer Dieu, indiquées dans cette profession de foi? *Tu aimeras l'Éternel ton Dieu*, y est-il dit, *de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toutes tes facultés.* J'ai prouvé que je l'aime de tout mon cœur et par tous les moyens, mais je n'avais pas encore subi l'épreuve de l'amour par toute mon âme comme je la subis en ce moment, et c'est l'instant de faire cette lecture; je suis heureux que cette circonstance de démontrer ma foi se présente maintenant, et j'ai manifesté ma joie.» En achevant ces mots, il rendit l'âme.

Nehemi Emsouni a servi R. Akiba vingt-deux ans[1] et appris chez lui l'interprétation des moindres particules de la Bible (גם רק את אך). Il lui expliqua, par exemple, le verset : *Tu craindras l'Éternel ton Dieu* (Deutéronome, VI, 13), où la particule את indique qu'il faut non moins respecter la Loi.

8. En vue de la porte orientale qui fait face au sanctuaire le plus reculé du Temple, il faut se tenir décemment, parce qu'elle est tournée vers le Saint des Saints. L'on ne montera sur la montagne du Temple, ni avec une canne, ni avec ses souliers, ni avec sa bourse ou ceinture, ni avec la poussière sur les pieds; on n'y passera pas[2] comme par un passage (pour abréger la route), et à plus forte raison est-il interdit d'y cracher.

On a enseigné que, lorsqu'on remplit de petits besoins, on se tourne vers le nord, et, pour les grands, vers le sud. R. Yossé bar-R. Boun dit que cette règle ne s'applique qu'à un certain espace de Jérusalem (par respect pour le sanctuaire); à partir du *sophim* (point d'observation du Temple), R. Akiba dit qu'elle s'applique partout et spécialement aux endroits qui ne sont pas entourés de murailles. On a appris de même qu'il ne faut pas, pour les grands

[1] Babli, tr. *Pesa'him*, fol. 22b. — [2] Il y a dans le texte le terme latin *compendiaria*, passage abrégé.

besoins, présenter la face à l'orient et se tourner contre l'occident, mais se tenir de côté. Selon R. Juda, cet avis doit être exécuté seulement en vue du Temple; selon R. Yossé, c'est seulement à partir du *sophim*[1]; selon R. Akiba, il s'applique partout et spécialement aux endroits qui n'ont pas de mur. R. Akiba dit : J'ai suivi R. Josué pour voir comment il s'y prenait dans ce cas, et j'ai remarqué qu'il était assis ayant un côté tourné vers l'occident (c'est-à-dire entre le nord et le sud); il ne s'est découvert qu'en étant assis, et il ne s'est assis qu'après avoir creusé un trou[2]; enfin il s'est essuyé, non avec la main droite, mais avec la gauche. Simon ben-Azaï a également constaté qu'en suivant R. Akiba il a fait les mêmes remarques.

On a enseigné dans une *boraïtha* qu'il ne faut monter sur la montagne du Temple, ni avec des souliers, ni avec la poussière sur les pieds, ni avec de l'argent enveloppé dans une étoffe, ni avec sa ceinture[3]. Pourquoi? en vertu de ce verset : *Garde tes pieds quand tu vas dans la maison du Seigneur* (Ecclésiaste, IV, 17). R. Yossé bar-R. Juda dit que c'est en vertu de ce verset (Esther, IV, 2) : *car l'on ne peut se présenter à la porte du roi dans un vêtement de sac;* or, s'il en est ainsi pour un mortel, à plus forte raison doit-on bien se comporter devant le Seigneur. On ne doit pas non plus en faire un lieu de passage ni à plus forte raison y cracher; car, si c'est un manque de respect d'y passer sans but religieux, il est évident qu'on ne doit y faire aucun signe de mépris.

9. Toutes les bénédictions dites lors de l'existence du Temple se terminaient par les mots (béni soit Dieu) *dans le monde* (éternellement). Lorsque les minim[4] sont venus dire par erreur qu'il n'existe que ce bas monde, on a décidé qu'on dirait : *d'un monde à l'autre* (pour affirmer l'immortalité de l'âme). On a établi aussi l'usage de saluer son prochain au nom de Dieu. Il est dit en effet (Ruth, II, 4) : *Comme Booz arrivait de Bethléhem, il dit aux moissonneurs : Dieu soit avec vous! Ils lui répondirent : Dieu te bénisse!* Il est dit encore (Juges, VI, 12) : *Que Dieu soit avec toi, héros fort.* Puis (Proverbes, XXIII, 22) : *Ne méprise pas ta mère de ce qu'elle est vieille.* Et il dit (Ps. CXIX, 116) :

[1] Observatoire sur Jérusalem. Voir de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte,* t. II, p. 150 et suiv.

[2] Voir Deutéronome, chap. XXIII, v. 14.

[3] Tossephtâ sur notre traité, section 7.

[4] Ces *minim* (hérétiques) peuvent être aussi bien les Sadducéens que les Pharisiens, selon Geiger et Schorr, cités par M. Derenbourg, *Essai,* etc. p. 131.

Lorsqu'il est temps d'agir en faveur de Dieu, déchirez vos lois. R. Nathan explique ainsi ce verset : Parfois, on dérange la Loi, ou son étude (par exemple en saluant le voisin, etc.), mais c'est encore une œuvre agréable à Dieu.

On a enseigné que dans le Temple, au lieu de répondre *amen*, on disait : Béni soit à jamais le nom de son règne glorieux. Comment sait-on que l'on ne répondait pas *amen* au Temple? Parce qu'il est dit (Néhémie, IX, 15) : *Levez-vous et bénissez l'Éternel votre Dieu*, etc. Et d'où sait-on qu'on répondait cette formule après chaque bénédiction? Parce qu'il est dit : *Il est élevé au-dessus de toute bénédiction et de toute louange* (ibid). R. Josué Deromia dit : Il y a trois objets décrétés par les tribunaux humains et qui sont confirmés par le tribunal d'en haut; ce sont : la ruine de Jéricho, l'histoire d'Esther, et le devoir de saluer son voisin par le nom. Pour la ruine de Jéricho, il est dit (Josué, VII, 20) : *Israël a péché*, etc. Or, Josué n'a rien décrété; cela prouve que le tribunal d'en haut l'a approuvé. Dans l'histoire d'Esther, on lit que les Juifs *ont accompli la fête et l'ont transmise par tradition* (Esther, IX, 27). Rab dit que l'acceptation a été exprimée au singulier, c'est-à-dire par le tribunal céleste seul. Comme preuve du salut au nom de Dieu, on lit ceci : *Booz, en arrivant de Bethléhem, dit aux moissonneurs : Que Dieu soit avec vous;* et ce qui prouve que le tribunal d'en haut l'a confirmé, c'est qu'il est dit ailleurs (de Gédéon, Juges, VI, 12) : *Un ange de l'Éternel lui apparut et lui dit : Que Dieu soit avec toi, héros de l'armée.* R. Aboun dit, au nom de R. Josué ben-Lévi, qu'il en est de même des dîmes, puisqu'il est écrit (Malakhi, II, 10) : *Apportez toutes les dîmes, etc. jusqu'à satiété;* or, dit R. Yossé bar-Simon bar-Ba, au nom de R. Yochanan, un objet dont on ne peut pas dire qu'il y en ait de trop (די) est le produit de la bénédiction céleste[1]. R. Berachia, R. Helbo et R. Aba bar-Ilaï disent, au nom de Rab : Vos bénédictions seront tellement nombreuses qu'on se fatiguera d'en rendre grâce.

Il est dit : *Ne méprise pas ta mère si elle est vieille* (Proverbes, XXIII, 22). Cela signifie, selon R. Yossé bar-R. Boun, que, si l'explication des préceptes mosaïques te semble vieillie, il ne faut pas pour cela les mépriser, en vertu de ce verset. R. Zeira l'explique ainsi : Si ta mère est affaiblie, lève-toi pour la soutenir. C'est ainsi qu'Elkana poussait Israël à se rendre au Temple pendant les trois grandes fêtes, comme il est dit : *Cet homme monta chaque année de sa ville*, etc. (I Samuel, I, 3).

Il est dit aussi : *Lorsque c'est le moment d'agir pour l'Éternel, déchirez même votre Loi* (Psaume CXIX, 126). R. Nathan retournait ce verset pour l'expliquer :

[1] Même série, tr. *Taanith*, ch. III, § 9.

Déchirez votre Loi, dit-il, lorsqu'il est temps de faire une manifestation pour démontrer l'existence de Dieu (de même qu'Élie sacrifia à l'Éternel, dans ce but, sur une hauteur, loin de Jérusalem, ce qui d'habitude est interdit). R. Hilkia dit au nom de R. Simon que, en vertu de ce verset, on appelle *déchirer la Loi*, de l'étudier à des intervalles de temps trop séparés l'un de l'autre. Dans ce même verset, d'après ce que l'on a enseigné, R. Simon ben-Iochaï trouvait l'interprétation suivante : Si tu vois le signe manifeste, disait-il, que les hommes ont abandonné l'étude de la Loi, aie le courage de l'aborder, et tu obtiendras autant de récompenses que tous les hommes ensemble, parce qu'il est dit : *Déchirez votre Loi lorsqu'il faut agir pour l'Éternel.* Hillel l'ancien disait : Lorsque les Sages, par leurs études, réunissent les explications bibliques, Dieu les répand ensuite; mais lorsqu'elles sont dispersées, il les rassemble. Hillel disait aussi : Si tu vois que la Bible est aimée par Israël et que tous s'en réjouissent, il peut s'isoler; mais, au cas contraire, il réunit ses adeptes. R. Éléazar dit : De même qu'il faut allaiter l'enfant à chaque heure de la journée, de même tout homme en Israël doit s'occuper à chaque instant de la Loi. R. Yona dit, au nom de R. Yossé ben-Nezera : Toutes les paroles vaines sont mauvaises, mais celles de la Loi sont bonnes; d'ordinaire, le silence seul est bon, mais pour la Loi il ne vaut rien.

R. Simon ben-Lakisch dit : J'ai vu écrite, dans la *Meghillath ḥassidim* (recueil des gens pieux), l'explication de ces mots : *Si tu m'abandonnes un jour, je te délaisserai pendant deux.* Cela ressemble à deux individus, dont l'un partirait de Tibériade et l'autre de Séphoris, et qui se rencontrent dans une auberge. Avant qu'ils aient fait en se quittant un mille de chaque côté, il y a déjà entre eux un intervalle de séparation de deux milles; et si une femme est promise à quelqu'un, elle l'attend aussi longtemps qu'elle a eu idée de l'épouser; et, dès qu'elle apprend qu'il ne pense plus à elle, elle se dispose à en épouser un autre.

On a enseigné au nom de R. Meir : Tout homme pieux en Israël récite cent bénédictions par jour; ainsi, il dit des bénédictions avant et après la lecture du *schema'*, avant et après le repas; il récite trois fois les dix-huit bénédictions de l'*'amida*, et il accomplit d'autres préceptes qu'il bénit (le total s'élève à cent). De même, disait R. Meir, tout homme pieux en Israël est partout entouré de la mise en pratique des commandements divins : On porte les phylactères sur le front et sur le bras, le *mezouza* sur le linteau de la porte, la circoncision sur son corps, les quatre franges à son vêtement. Aussi David a-t-il dit : *Je t'ai loué sept fois par jour pour tes jugements équitables* (Psaume cxix, 164); de même il dit : *L'ange de l'Éternel garde ceux qui le craignent et il veille sur eux* (Psaume xxxiv, 9). En entrant au bain, le psalmiste remarqua, dans son état de nudité, qu'il ne portait sur lui aucun symbole religieux, et il se dit : Hélas, je

suis dépouillé de tout précepte divin. Mais, en apercevant la circoncision, il commença à louer l'Éternel : *Au chef des chantres sur l'instrument de scheminith, chant de David* (Psaume XL). R. Éléazar dit, au nom de R. Hanina : Les gens d'étude contribuent à la paix de l'univers, ainsi qu'il est dit (Isaïe, LIV, 13) : *Tous tes enfants seront instruits par l'Éternel, et la paix de tes fils sera abondante.*

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

APPENDICE.

I.

Le Schema'.

Comme la récitation du texte biblique, intercalé dans le rituel sous le nom de *schema'*, en forme la partie essentielle, et comme chacun de ses termes donne lieu à de savantes et parfois minutieuses interprétations, il importe de mettre ici sous les yeux du lecteur le texte complet :

1° Deutéronome, VI, 4 à 9 : « Écoute, Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est un (Béni soit à jamais le nom de son règne glorieux[1]). Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tous tes moyens. Que les commandements que je te prescris aujourd'hui soient gravés dans ton cœur. Tu les inculqueras à tes enfants; tu en parleras constamment, dans ta maison ou en voyage, en te couchant ou en te levant. Attache-les en signe sur ta main et porte-les comme un fronteau entre tes yeux. Tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes. »

2° *Ibid.* XI, 13 à 21 : « Si vous exécutez les commandements que je vous prescris aujourd'hui, d'aimer et de servir l'Éternel votre Dieu de tout votre cœur et de toute votre âme, j'enverrai à votre pays, en temps utile, la pluie nécessaire à chaque saison, et vous rentrerez vos grains, vos vins et vos huiles. Je ferai croître de l'herbe pour vos bestiaux; vous mangerez et vous serez rassasiés. Mais gardez bien votre cœur contre la séduction; ne vous écartez pas de vos devoirs jusqu'à aller servir d'autres dieux et ne vous prosternez pas devant eux. La colère de l'Éternel s'en-

[1] Addition faite au texte par les fidèles. — Pour ces divers extraits, nous nous sommes servi des rituels Créhange et Durlacher.

flammerait contre vous; il fermerait les réservoirs du ciel, il n'y aurait pas de pluie, la terre ne donnerait plus ses fruits, et vous seriez bientôt bannis de ce bon pays que l'Éternel vous aura donné. Prenez donc mes paroles à cœur, nourrissez-en votre esprit; attachez-les en signe sur votre main et portez-les comme un fronteau entre les yeux. Enseignez-les à vos enfants, parlez-en dans vos maisons, en voyage, en vous couchant et en vous levant. Écrivez-les sur les poteaux de vos maisons et sur vos portes, afin que vous restiez dans le pays que l'Éternel a juré à vos ancêtres de leur donner, aussi longtemps que le ciel sera au-dessus de la terre. »

3° Nombres, xv, 37 à 41 : « L'Éternel parla à Moïse en ces termes : Parle aux enfants d'Israël et dis-leur qu'ils fassent, eux et leurs générations, des franges (*tsitsith*) aux angles de leurs vêtements et qu'ils attachent à la frange de chaque coin un fil de laine bleue. Elles seront telles pour vous; vous les regarderez; vous vous souviendrez, à leur vue, de toutes les ordonnances divines; vous les pratiquerez, et vous ne vous en écarterez pas pour suivre les mauvais penchants de votre cœur et les égarements de vos yeux. Vous vous souviendrez donc de mes commandements; vous les exécuterez et vous serez saints devant votre Dieu. Je suis l'Éternel, votre Dieu, qui vous ai délivrés de l'Égypte pour être votre Dieu; c'est moi l'Éternel, votre Dieu. »

Ces trois sections sont précédées et suivies de bénédictions ou louanges à la Divinité.

Le matin, on en récite deux auparavant, commençant l'une par יוצר et la seconde par אהבה ; puis une autre après, commençant par le mot אמת « vérité, » et se terminant par la formule de « délivrance » (גאל). Le soir, on en récite deux autres auparavant et deux autres après; la première commence et se termine comme la dernière du matin; la seconde se nomme השכיבנו (fais-nous reposer), et elle est suivie de versets bibliques, se terminant par la proclamation du règne divin.

II.

Le Schemoné-essré.

Après le *schema'*, la prière quotidienne principale est celle de l'*'amida* ou *schemoné-essré*, nommée ainsi d'après les dix-huit bénédictions ou sections qui la composent; elle est récitée trois fois par jour, et parfois encore plus souvent, aux jours de sabbat et de fêtes. La voici :

1. «Sois loué, Éternel notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob, Dieu grand, tout-puissant et redoutable, Être suprême, créateur de tout, rémunérateur des bienfaits par des grâces. Tu te souviens de la fidélité des patriarches, et tu enverras un libérateur à leurs descendants, pour la gloire de ton nom et la manifestation de ton amour. Ô roi, notre sauveur, notre protecteur et notre bouclier, sois loué, Éternel, bouclier d'Abraham.

2. Tu es à jamais tout-puissant, Seigneur; tu ressuscites les morts; tu es fort pour secourir (tu commandes aux vents et tu fais tomber la pluie[1]). Par ta grâce, tu nourris les vivants, et par ta grande miséricorde tu ressuscites les morts, tu soutiens les faibles, tu guéris les malades, tu brises les fers des esclaves et tu gardes fidèlement tes promesses à ceux qui dorment dans la poussière. Qui est, comme toi, Seigneur, tout-puissant, et qui peut te ressembler? Ô notre roi, tu fais mourir, tu rappelles à la vie et tu fais germer le salut. Et tu accompliras fidèlement ta promesse de ressusciter les morts. Sois loué, Éternel, qui ressuscites les morts.

3. Tu es saint, ton nom est saint et les saints te glorifient tous les jours Sélah. Sois loué, Éternel, Dieu saint[2].

4. Tu donnes la sagesse à l'homme, et tu guides l'intelligence des mortels[3]. Favorise-nous, Seigneur, du don de la sagesse, de l'intelligence et de la perspicacité. Sois loué, Éternel, dispensateur de la sagesse.

[1] Cette addition ne se dit qu'en hiver, ou dans la saison des pluies, depuis la fête des Tentes jusqu'à Pâques.

[2] Lorsque l'officiant répète cette prière à haute voix, les fidèles se lèvent et disent, en alternant avec l'officiant, ce qui suit : «Nous voulons sanctifier ton nom ici-bas, comme il est sanctifié dans l'immensité des cieux. Ainsi, il est écrit par ton prophète : l'un avertit l'autre et tous s'écrient (Isaïe, VI, 3) : «Saint, saint, trois fois «saint est l'éternel Tsebaoth; toute la terre «est remplie de sa Majesté.» Et le chœur des anges répond : «Qu'il soit loué, que «la majesté de l'Éternel soit louée en son «séjour.» (Ézéchiel, III, 12.) Et dans tes saintes Écritures il est dit (Ps. CXLVI, 10) : «Le Seigneur règne éternellement; ton «Dieu, ô Sion, régnera de génération en «génération. Halleluiah.»

L'officiant seul : «De génération en génération nous proclamerons ta gloire, et d'éternité en éternité nous exalterons ta sainteté; et tes louanges, Seigneur, ne tariront jamais dans notre bouche, car tu es un grand roi, un Dieu saint. Sois loué, Éternel, Dieu saint.»

[3] Le samedi soir on intercale là ce qui suit : «Tu nous as gratifiés de la connaissance de ta Loi et par elle tu nous a appris à remplir tes commandements. Tu distingues, ô Éternel, notre Dieu, le sacré du profane, la lumière des ténèbres, Israël des autres peuples, le septième jour (sabbat) des six jours ouvrables. Ô notre père, ô notre roi, que les jours de

5. Ramène-nous sous ta loi, ô notre père; rapproche-nous de ton service, ô notre roi, et fais que nous retournions avec un sincère repentir vers toi. Sois loué, Éternel, qui agrées le repentir.

6. Pardonne-nous, ô notre père, nous avons péché; fais-nous grâce, ô notre roi, nous t'avons offensé, car tu es un Dieu de grâce et de clémence. Sois loué, Éternel, qui, par ta grande miséricorde, pardonnes souvent et longtemps.

7. Vois notre misère, Seigneur, et prends notre défense; délivre-nous bientôt au nom de ta gloire, car tu es un libérateur tout-puissant. Sois loué, Éternel, libérateur d'Israël.

8. Guéris-nous, ô Éternel, et nous serons guéris; secours-nous et nous serons secourus. O toi, objet de toutes nos louanges, apporte un remède efficace à toutes nos blessures, car tu es le Roi tout-puissant, notre seul et vrai médecin, le miséricordieux. Sois loué, Éternel, qui guéris les malades de ton peuple Israël.

9. Bénis, ô Éternel, notre Dieu, bénis cette année et toutes ses récoltes, donne ta bénédiction à la terre; rassasie-nous avec bonté, et que cette année soit bénie comme une des meilleures. Sois loué, Éternel, qui bénis les années.

10. Fais retentir la trompette de la liberté. Déploie l'étendard qui doit rallier nos dispersés et rassemble-nous des quatre coins de la terre. Sois loué, Éternel, qui réuniras et délivreras les dispersés de ton peuple Israël.

11. Rends-nous nos juges comme autrefois, et nos conseillers comme dans les temps primitifs. Délivre-nous de l'affliction et de la tristesse, règne seul sur nous, ô Éternel, par ta grâce et ta miséricorde, et fais-nous sortir purs de tes jugements. Sois loué, Éternel, qui aimes la justice dans le jugement.

11 bis (12). Que les calomniateurs n'aient plus d'espoir, que les malveillants soient anéantis; que les uns et les autres soient détruits. Que la puissance de l'orgueil soit bientôt et de nos jours affaiblie, brisée et humiliée. Sois loué, Éternel, qui brises tes ennemis et abaisses les orgueilleux.

12 (13). Que ta miséricorde s'émeuve et s'étende, ô Éternel, sur les

la semaine qui commence et tous les autres qui nous sont réservés nous trouvent en paix, exempts de tout péché, innocents de tout crime, et sincèrement dévoués à ton adoration. »

justes, les fidèles, les anciens de ton peuple Israël, sur les restes de ses savants docteurs, sur les justes de toutes les nations et sur nous tous; récompense avec bienveillance tous ceux qui mettent sincèrement leur espoir en ton nom glorieux, et que dans l'avenir nous ayons part à leur félicité et nous ne soyons pas humiliés; car nous aussi nous mettons notre confiance en toi. Sois loué, Éternel, soutien et espoir des justes.

13 (14). Dieu de miséricorde, reviens vers ta ville, vers Jérusalem, comme tu l'as promis; reconstruis-la de nos jours, et demeures-y: qu'elle soit un monument éternel et que le trône de David y soit bientôt rétabli. Sois loué, Éternel, qui réédifieras Jérusalem [1].

14 (15). Fais bientôt croître le rejeton de David, et relève sa gloire par ton concours bienveillant, car c'est en ton secours que nous espérons tous les jours. Sois loué, Éternel, qui fais naître la gloire du salut.

15 (16). Écoute nos supplications, ô Éternel, notre Dieu, aie pitié de nous, protége-nous et reçois nos prières avec miséricorde et bienveillance; car toi, ô Dieu tout-puissant, tu agrées les prières et les supplications sincères et tu ne nous repousseras pas de ton trône, ô notre roi, sans nous avoir exaucés, car tu écoutes avec miséricorde les prières de ton peuple Israël. Sois loué, Éternel, qui exauces la prière.

16 (17). O Éternel, notre Dieu, que ton peuple Israël et ses prières te soient agréables. Ramène le service divin dans le sanctuaire de ton temple. Reçois avec amour et bienveillance les offrandes et les prières d'Israël, et que le culte de ton peuple Israël te soit toujours agréable. Puissent nos yeux voir ton retour à Sion par l'effet de ta miséricorde. Sois loué, Éternel, qui rétabliras le séjour de ta gloire à Sion.

17 (18). Nous reconnaissons humblement que tu es l'Éternel, notre Dieu et le Dieu de nos ancêtres, aujourd'hui et à jamais. Tu es le rocher de notre vie, le bouclier de notre salut, de génération en génération; nous te rendrons grâce, et nous nous entretiendrons de tes louanges, pour notre vie qui est entre tes mains et notre âme que tu préserves, pour les miracles que tu fais journellement en notre faveur, les merveilles dont tu nous entoures et les bontés que tu nous témoignes à toute heure, le matin, à midi, le soir. Dieu de bonté, ta miséricorde est infinie; tes grâces ne tarissent jamais, et notre espoir sera éternellement en toi. Pour tous ces bienfaits, ô notre roi, ton nom sera béni et exalté, sans cesse et tou-

[1] On rappelle ici, au jeûne du 9 *Ab*, la destruction de Jérusalem.

jours. Et tous les êtres vivants te rendent grâce, Sélâ. Ils louent ton nom avec sincérité. Sois loué, Éternel, ton nom est parfait, et seul tu es digne de louanges.

18 (19). Ô notre père, répands la paix, le bonheur, ta bénédiction, tes faveurs, tes grâces et ta miséricorde sur nous et sur tout ton peuple Israël. Gratifie-nous tous ensemble de la lumière de ta face, car c'est par cette lumière que tu nous as donné des lois immortelles, l'amour de la vertu et de la justice, la bénédiction, la miséricorde, la vie et la paix. Qu'il te soit agréable, Seigneur, de bénir ton peuple Israël, en tous temps et en tous lieux, d'une paix inaltérable. Sois loué, Éternel, qui donnes la paix à ton peuple Israël. »

Cette dernière section est abrégée aux offices du soir et aux dix jours de pénitence. Depuis le jour de l'an jusqu'à *kippour* (grand pardon), on modifie quelques expressions et l'on en ajoute quelques-unes. En outre, d'importantes additions ont lieu à certains jours de fête ou de jeûne, savoir :

1° Aux jours de néoménie ou de fête, on ajoute, avant la fin de la section 16 (17), ces mots :

« Notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, que notre souvenir et le souvenir de nos ancêtres, le souvenir du Messie, fils de ton serviteur David, le souvenir de Jérusalem, ta ville sainte, et le souvenir de tout ton peuple Israël, s'élève, arrive et parvienne devant toi, et soit accueilli avec faveur pour notre salut, notre bien, pour nous faire jouir de ton amour, de ta grâce, de ta miséricorde, de la vie et de la paix, en ce jour de néoménie (ou de fête). En ce jour, Éternel, notre Dieu, pense à nous pour le bien; rappelle-nous à ta mémoire pour nous bénir, et prête-nous ton secours pour atteindre la félicité. Et sous la promesse de ton secours et de ta miséricorde, protége-nous, favorise-nous, aie pitié de nous et secours-nous. Nos yeux sont fixés sur toi, car tu es un Dieu et un roi plein de grâce et de miséricorde. »

2° Pendant les huit jours de la fête des Macchabées (*hanouka*), on intercale dans la section suivante 17 (18) ces mots :

« Nous te rendons grâce, Seigneur, pour les miracles que tu as accomplis en notre faveur, pour la délivrance que tu nous as procurée, les guerres que tu as soutenues pour nous et les victoires que tu as données à nos aïeux dans ces temps et à cette époque.

« Du temps du grand prêtre Matathias, fils de Jean Hasmonée et de ses fils, la domination tyrannique de la Grèce s'éleva contre ton peuple

Israël pour lui faire oublier ta loi et violer tes commandements. Mais toi, par ta grande miséricorde, tu soutins Israël dans sa peine; tu as épousé leur querelle, tu as défendu leurs droits et pris en main leur vengeance. Tu as livré les forts entre les mains des faibles, les grandes armées entre les mains des faibles cohortes, les impurs entre les mains des purs, les méchants entre les mains des justes, les orgueilleux entre les mains de ceux qui pratiquaient modestement la vertu. Tu te fis alors un nom glorieux et saint dans le monde, en donnant à ton peuple Israël la victoire et la liberté. Ensuite tes enfants revinrent dans ton temple, le déblayèrent, purifièrent le sanctuaire, allumèrent des lampes dans tes parvis sacrés et instituèrent les huit jours de Hanouka en signe de réjouissance, pour louer et chanter ton nom majestueux. »

3° A la fête d'Esther, ou *Pourim,* on intercale après le § «Nous te rendons grâce, etc. » ces mots :

«Au temps de Mardochée et d'Esther, à Suze, s'éleva en Perse l'impie Haman. Il voulait passer au fil de l'épée, détruire, anéantir tous les Israélites, jeunes et vieux, femmes et enfants, en un seul jour, le treizième jour du douzième mois, mois d'Adar, et livrer leurs biens au pillage. Mais toi, par ta grande miséricorde, tu as anéanti ses projets, fait échouer ses complots, et pour prix de tous ses forfaits, il fut pendu lui et ses fils. »

Enfin, 4° pendant que l'officiant récite cette même section, les fidèles disent à voix basse :

«Nous reconnaissons humblement que tu es l'Éternel notre Dieu et le Dieu de nos ancêtres, le maître de toutes choses, notre créateur et le créateur de tout ce qui existe. Grâces et louanges à ton nom saint et glorieux, pour la vie que tu nous as donnée et pour notre conservation. Par ton inépuisable bonté, fais que nous vivions encore; conserve-nous, rassemble les dispersés, ramène-nous dans tes saints parvis, qu'ils observent tes commandements, qu'ils fassent ta volonté, qu'ils te servent d'un cœur pur; nous t'en témoignons d'avance notre gratitude. Sois loué, Seigneur, digne de toutes louanges. »

Tel est l'ensemble de ces dix-huit sections ou formules de bénédictions; à l'une d'elles, intercalée postérieurement aux autres, nous avons donné le n° 11 *bis* (12), afin de ne pas déranger la numération; mais, par le fait, il y a actuellement dix-neuf sections, nombre dont nous nous servons dans le texte talmudique et dans les notes. Il convient maintenant d'examiner l'origine historique de ce § supplémentaire.

III.

La section ולמלשינים.

D'après les données du Talmud et du Midrasch, une prière supplémentaire a été introduite, à une époque postérieure, dans la récitation du *schemoné-essré,* ou corps de dix-huit sections, pour faire suite au § 11 de cette formule du rituel, dans lequel on demande au ciel toutes ses faveurs pour les justes et les gens pieux en Israël.

Il n'est pas facile de déterminer la date historique de sa rédaction et de son introduction dans le rituel. Tout porte à croire qu'elle ne remonte guère au delà du IIe siècle de l'ère vulgaire, par conséquent à une époque bien postérieure à la ruine de Jérusalem et de la nationalité juive. C'est ce qu'a démontré M. le grand rabbin Abraham Cahen, dans son ouvrage sur le culte synagogal[1]. Cependant, nous devons également une mention à l'opinion fort plausible (sinon fondée historiquement) que nous communique M. l'instituteur Hallel[2].

Quoique cette prière ait été composée pour une circonstance précise, il a fallu un motif important pour que la liturgie la conservât toujours. Le Talmud[3] la nomme ברכת הצדוקים «bénédiction (ainsi appelée par euphémisme) des Sadducéens;» ces paroles sont donc dirigées contre la secte des Sadducéens, ces ennemis radicaux et déclarés du judaïsme orthodoxe, et le *schemoné-essré* semble, au § 11, bénir ce dernier en l'appelant juste. «Les maux que les Sadducéens ont causés à la nation juive étaient d'autant plus graves que l'autorité suprême, tant spirituelle que temporelle, était en leur pouvoir. Cette autorité résidait dans le grand pontificat et dans la présidence du Synhedrin; et Hérode, pour anéantir ce «pouvoir rival de la royauté[4],» en revêtit les Sadducéens dans la personne du grand pontife. Les gouverneurs de la Judée, pour exciter la nation à la révolte contre les Romains, exerçaient des tyrannies inouïes et nommaient à leur gré les grands pontifes qui devaient leur servir d'auxiliaires. Le dernier d'entre eux fut Caïphe, l'auteur du drame mémorable. Ces prêtres n'étaient donc plus les saints serviteurs de l'autel, mais des créatures du gouvernement romain, qui, dans leur intérêt temporel, ne

[1] *Histoire de la prière,* p. 30 et suiv.

[2] *Presse israélite,* t. I (1869), n° 36.

[3] Babli, traité *Berakhôth,* fol. 28b.

[4] Munk, *Palestine,* p. 545.

cherchaient qu'à plaire à leur maître. Aussi, pour se soutenir dans ce poste sacrilége, s'emparèrent-ils de toute occasion propice pour prouver à Rome leur dévouement, en condamnant sans scrupule quiconque pouvait être accusé d'être rebelle à l'autorité romaine. C'est ainsi que le grand prêtre fit lapider saint Jacques, au grand mécontentement des orthodoxes (Josèphe, xx, 8). Et quelle était la foule provocatrice de jugements précipités? C'étaient les zélateurs tant redoutés du parti modéré et dont ils n'étaient nullement approuvés; c'étaient eux qui avaient ordonné de ne plus offrir au temple les sacrifices des païens, et les orthodoxes et les Pharisiens s'y opposèrent. » En somme, on peut en déduire que la conservation séculaire de cette formule additionnelle est une protestation publique contre un crime injustement imputé à Israël comme nation.

Cette opinion est donc aussi logique que plausible, et elle justifie la récitation de cette prière. Cependant, nous ne prétendons pas, quant à nous, en garantir l'origine historique ainsi expliquée, car on l'attribue généralement au patriarche Gamaliel II qui la fit rédiger par Samuel le Jeune [1].

IV.

Kiddousch et Habdallah.

1° Le vendredi soir, après l'office, tant au temple qu'à la maison, on prend en main une coupe remplie de vin, et l'on dit, après avoir récité quelques versets de la Genèse, ii, 1 à 3, ces mots :

« Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui as créé le fruit de la vigne.

« Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui nous as sanctifiés par tes préceptes, qui nous as agréés pour ton peuple, et qui, dans ton amour, nous as donné le saint jour du sabbat en commémoration de la création. Ce jour est la première des solennités; elle nous rappelle que tu nous as fait sortir de l'Égypte, que c'est nous que tu as choisis et sanctifiés au milieu de tous les peuples, et dans ton amour tu nous as donné en héritage le saint jour du sabbat. Sois loué, Éternel, qui as sanctifié le sabbat. »

Aux autres jours de fête, on récite à peu près la même formule, sauf variation selon la solennité.

[1] Graetz, t. IV, p. 105 et 434.

2° Après la prière du samedi soir, on prend aussi un verre de vin, et l'on récite ceci :

« Dieu tout-puissant, tu es mon espoir; je me confie en toi et ne crains rien. Mon triomphe et mon chant de gloire, c'est l'Éternel; il est mon libérateur. (*Isaïe,* XII, 2.)

« Vous puiserez avec joie à la source du salut. (*Ibid.* 3.) Éternel, tout secours émane de toi, ta bénédiction est sur ton peuple, Sélah. (*Psaumes,* III, 9.) Le dieu Tsebaoth est avec nous; le dieu de Jacob est notre fort, Selah. (*Psaumes,* XLVI, 8.) Les lumières ont brillé; la joie, l'allégresse et la gloire se sont manifestées parmi les Israélites. (*Esther,* VIII, 16.) Je lève la coupe du salut, et j'invoque le nom de l'Éternel. (*Psaumes,* CXVI, 4.) »

« Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui crées le fruit de la vigne. »

On respire des odeurs et l'on dit : « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui crées les plantes odorantes. »

On regarde la lumière : « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui crées la lumière. »

Puis l'on dit : « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui distingues le sacré du profane, sépares la lumière des ténèbres, Israël des autres peuples, le septième jour (ou jour de repos) des jours ouvrables. Sois loué, Éternel, qui sépares le sacré du profane. »

TABLE DES MATIÈRES

DE LA PREMIÈRE PARTIE.

A

B

C

D

E

F

G

H et Ḥ

I

J

K

L

P

Q

R

S

T

U

V

Z

II.

INDEX

DES NOMS PROPRES.

Lorsque le nom d'un rabbin est semblable à ceux de la Bible, on a ajouté ici un (R) pour éviter toute équivoque avec les noms bibliques.

A

B

C

D

E

G

H et Ḥ

I

J

K

L

M

N

O

P

T

W

Y

Z

CONCORDANCE

DES VERSETS BIBLIQUES.

SECONDE PARTIE.

TALMUD DE BABYLONE.

TRAITÉ DES BERAKHOTH.

CHAPITRE PREMIER.

MISCHNÂ[1].

1. A partir de quel moment récite-t-on la prière du *schema'* F. 2.
du soir? Depuis l'instant auquel les sacerdotes rentrent au temple pour manger de la *troumâ* ou oblation, jusqu'à la fin de la première veille. C'est l'avis de R. Éliézer; les (autres) sages disent jusqu'à minuit, et R. Gamaliel dit : jusqu'au lever de l'aurore.

2. Voici un fait (à l'appui de cet avis) : Ses fils, revenant une fois d'un festin (potatio) après minuit, lui dirent : Nous n'avons pas encore récité le *schema'*. Il leur répondit : Si l'aurore n'est pas encore levée, vous êtes obligé de faire ladite prière.

3. Non-seulement pour ce sujet, mais pour tout ce que les sages ont limité par l'heure de minuit, il est permis légalement de l'accomplir jusqu'à l'aurore.

4. La combustion des graisses ou de membres de certains sacrifices, ainsi que la consommation de tout ce qui a la journée pour limite, peut également être accomplie jusqu'à l'aurore. Pourquoi alors dit-on jusqu'à minuit, pour éloigner l'homme du péché (par une limite anticipée)?

[1] Pour les notes explicatives sur la Mischnâ, voir Ire partie.

GUEMARA.

De quelle source le *tana* [1] déduit-il l'obligation de lire le *schema'*? pour quel motif commencer par la forme interrogative : «A partir de quel instant ?» et pourquoi commencer par le *schema'* du soir? Pourquoi ne pas nous renseigner d'abord sur le *schema'* du matin? C'est que le *tana* fonde l'obligation de cette lecture sur le verset où il est écrit : *En te couchant et en te levant* (Deutéronome, VI, 7); et il nous apprend que l'heure de dire le *schema'* au coucher compte depuis l'instant auquel les sacerdotes rentrent chez eux pour manger les oblations; ou bien encore, si l'on aime mieux, on peut dire que le *tana*, pour commencer par le soir, s'est fondé sur ce passage du récit de la création du monde, qui s'exprime ainsi (Genèse I, 5) : *Il fut soir, il fut matin, un jour* (et dans cette énumération, il est d'abord question du soir). S'il en est ainsi, pourquoi enseigne-t-on la règle suivante à la fin de la *Mischnâ* [2]? Le matin (y est-il dit), on récite deux bénédictions avant le *schema'* et une après, et le soir deux bénédictions avant et deux après; pourquoi ne pas commencer aussi par le soir? C'est que le *tana* a commencé par exposer ce qui concerne le *schema'* du soir, puis il a passé à celui du matin; et après avoir enseigné tout ce qui concerne le matin, il est revenu sur certains détails qui concernent le soir.

Mar [3] dit (dans cette *Mischnâ*) : «Depuis l'heure à laquelle les sacerdotes mangent l'oblation.» Et depuis quelle heure la mangent-ils? Depuis l'apparition des étoiles. Alors pourquoi ne pas dire de suite : depuis l'apparition des étoiles? C'est que cette expression a pour but de nous apprendre encore autre chose : les sacerdotes ne doivent manger de l'oblation qu'après la vue des étoiles [4]; et nous apprenons par là que si le sacrifice expiatoire n'est pas encore offert, ce retard ne forme pas un obstacle à la consommation. Ainsi nous lisons (dans le Pentateuque) : *Lorsque le soleil vient, il est pur* (Lévitique, XXII, 7). Tant que le soleil n'est pas couché, il est défendu au sacerdote de manger les oblations [5]; mais (dès que le soleil est couché), quoique le sacrifice expiatoire ne soit pas encore offert, le sacerdote peut en manger (il est considéré comme entièrement purifié). Mais d'où sait-on que ces mots *le soleil vient* veulent dire que le soleil se couche? Peut-être cette expression signifie-t-elle que le soleil se lève, en se rapportant au jour suivant, et les mots *il est pur*

[1] Chaque auteur ou collaborateur de la *Mischnâ* s'appelle *tana*, pluriel *tanaïm*, comme les divers rabbins de la *Guemara* reçoivent le nom générique d'*amoraïm*.

[2] N° 7 de ce même chapitre.

[3] Le maître ou le préopinant.

[4] Mischnâ, 6e partie, tr. *Kelim*, ch. I, § 5; tr. *Nega'ïm*, ch. XIV, § 3.

[5] Commentaire *Torath-Cohanim*, section *Emor*, ch. IV, § 5; Talmud, tr. *Yebamôth*, fol. 74b.

s'appliqueraient à l'homme qui, après avoir fait son sacrifice (et non pas auparavant), pourrait manger des oblations. Rabba fils du R. Schila répond ceci : Si le mot *pur* (וטהר) devait se rapporter à l'homme, il eût été exprimé au futur : *Il se purifiera;* par conséquent, de ce que ce mot est au présent, il résulte qu'il s'applique au jour (cela veut dire : dès que le jour est fini, au même moment, l'homme *est* pur); d'après le dicton vulgaire, le soleil arrive et le jour s'éteint. Cette réponse de Rabba fils de Schila n'est pas parvenue aux rabbins d'Occident (Palestine ou Jérusalem): ils ont donc fait aussi une objection : comment le terme *il vient* (ובא), disent-ils, s'applique-t-il au soleil et le mot *pur* au jour même? Peut-être s'agit-il là (comme on l'a déjà supposé) de l'arrivée de la lumière solaire au matin, et le mot *pur* s'applique-t-il à l'homme. Ils ont ensuite expliqué ce verset à l'aide de la *Beraïtha*[1]; car on y lit que l'apparition des étoiles sert d'indice dans cette occasion, et on en conclut qu'il s'agit du coucher du soleil. F. 2b.

« A partir du moment auquel les sacerdotes rentrent pour manger des oblations. »

Il a été fait une objection à cette limite indiquée par la Mischnâ; car on a appris ailleurs : A partir de quel instant lit-on le *schema'* du soir? Depuis le moment où le pauvre rentre manger son pain avec du sel, jusqu'à l'instant où il cesse son modeste repas. La fin de cet intervalle est certainement en contradiction avec la Mischnâ (selon laquelle la durée de la récitation du *schema'* est beaucoup plus longue). Est-ce que le commencement ne la contredit pas également? Non, les limites données par l'exemple du pauvre et celui du sacerdote sont conformes[2]. On a fait une autre objection : Quand commence-t-on la lecture du *schema'* du soir? Lorsque les hommes rentrent pour prendre le repas du vendredi soir; tel est l'avis de R. Méir. Les autres sages disent : c'est à partir du moment où les sacerdotes sont purs pour manger des oblations. (Or, si les sages s'expriment ainsi pour manifester une opinion contraire, il paraîtrait que leur limite ne s'accorde pas avec la précédente. Comment donc expliquer cette contradiction?) C'est que le signe matériel de cet instant est la vue des étoiles. Si ce signe n'est pas manifestement indiqué dans la Bible, il y est du moins fait allusion par ces mots (Néhémie, IV, 21) : *Nous travaillions et la moitié d'entre nous veillaient, la lance à la main, depuis le*

[1] Le passage nommé *beraïtha* contient des propositions ajoutées subséquemment à la Mischnâ, sans pourtant y avoir été insérées. Elles sont disséminées dans le Talmud, et on les reconnaît au mot initial *tania* ou *tanou rabbanan.*

[2] Elles ont lieu toutes deux au commencement de l'apparition des étoiles.

lever de l'aurore jusqu'à la sortie des étoiles; puis il est dit : *La nuit, nous devions veiller, et le jour, travailler.* Qu'indique ce nouveau verset? Ceci : si l'on supposait que dès le coucher du soleil il fait nuit, on opposerait à cette hypothèse l'usage de ceux qui travaillent bien plus tard, ou de ceux qui commencent avant le jour. On nous a donc fait entendre ces mots : *La nuit servait à veiller et le jour à travailler* (ainsi les limites du jour et de la nuit sont définies par la sortie des étoiles et le lever de l'aurore; et comme le *travail* avait lieu jusqu'à la sortie des étoiles, cela indique la fin du *jour*). On peut donc admettre que l'instant du repas des pauvres et de celui des hommes ordinaires est conforme. Mais si l'on admet que le repas des pauvres et celui des sacerdotes ont aussi lieu au même instant, l'avis des sages (qui donnent pour limite le repas du sacerdote) ne se confondrait-il pas avec celui de R. Méir (qui assigne pour limite celui des hommes ordinaires)? Ou bien faut-il supposer que l'heure du repas du pauvre se distingue de celle du sacerdote? Non, ils ont tous deux la même heure, tandis que celle des pauvres et celle des hommes ordinaires ne sont pas les mêmes. Mais celle du pauvre et celle du sacerdote sont-elles bien pareilles? N'y a-t-il pas en ce cas une objection à tirer de l'enseignement suivant? A partir de quel instant, est-il dit, commence la lecture du *schema'* le soir? Depuis l'instant auquel le sabbat se trouve sanctifié, la veille au soir (à l'issue du jour); c'est l'avis de R. Éliézer; R. Josué dit : Depuis l'instant auquel les sacerdotes sont purifiés pour manger des oblations; R. Meir dit : Depuis l'instant auquel les sacerdotes prennent le bain de purification pour manger de ces oblations; R. Juda lui objecta (que cette limite n'est guère possible), car les sacerdotes (impurs) doivent prendre leur bain pendant qu'il fait encore jour [1]; R. Hanina dit : Depuis l'instant auquel le pauvre rentre pour manger son pain avec du sel; R. Achaï ou R. Acha dit : Depuis l'instant auquel la plupart des hommes rentrent pour s'attabler. Or, si l'on admet que la limite du pauvre et celle du sacerdote sont pareilles, l'avis de Hanina (qui donne à cette lecture la limite du pauvre) n'est-il pas semblable à celui de R. Josué (qui indique la limite des sacerdotes)? Non, et cela prouve que ces deux limites représentent des mesures différentes. Laquelle des deux est postérieure à l'autre? Il paraît que c'est celle du pauvre, car si celle-ci était moins tardive, l'avis de R. Hanina (qui l'admet comme limite) se confondrait avec celui de R. Éliézer [2]; il est donc bien prouvé que celle-ci est postérieure.

On vient de dire : « R. Juda objecta à R. Meir (que cette limite du sacerdote n'est guère possible), car les sacerdotes (impurs) prennent leur bain

[1] Un peu plus loin, le Talmud explique de quelle manière R. Meir a répondu à cette objection.

[2] L'instant fixé par lui est celui du repas des sacerdotes.

pendant qu'il fait encore jour.» Cette objection paraît fondée, et qu'y a-t-il été répondu? R. Meir lui a ainsi répondu : Ne crois pas que je m'en rapporte à ta manière de mesurer le crépuscule[1] בין השמשות (entre le jour et la nuit); moi je suis, à ce sujet, de l'avis de R. Yossé, qui dit : Cet intervalle de temps dure un clin d'œil, que personne ne saurait mesurer, car dès que le jour est passé, la nuit arrive. Comment se fait-il que R. Meir se contredise lui-même? F. 3v.
(Il a dit plus haut que le *schema'* se lit au moment où les hommes vont prendre leur repas le vendredi soir, et maintenant il donne pour limite le bain des sacerdotes, ce qui serait un peu plus tôt.) Ce sont deux manières diverses de transmettre l'avis de R. Meir. Comment se fait-il que R. Éliézer se contredise lui-même? (Dans la Mischnâ il admet pour limite celle où les sacerdotes consomment les oblations, et dans la *Beraïtha* il donne pour limite l'instant de la sanctification du sabbat.) Ce sont deux manières de transmettre l'avis de R. Éliézer. On peut encore répondre que l'avis de R. Éliézer ne se rapporte pas au commencement de la Mischnâ, relativement au commencement de l'heure assignée pour le *schema'*, mais à la fin, pour déterminer le moment final de cette lecture.

«Jusqu'à la fin de la première veille.»

Quelle est la pensée de R. Éliézer? S'il suppose que la nuit se divise en trois veilles, pourquoi ne dit-il pas jusqu'à la quatrième heure (dix heures)? Et s'il admet qu'elle se divise en quatre, pourquoi ne dit-il pas jusqu'à la troisième heure (neuf heures)? En tout cas, fut-il répondu, il admet la division de la nuit en trois; seulement (en indiquant la fin de la veille et non l'heure) il a voulu nous faire entendre qu'il y a des veilles au ciel (pour les anges), comme il y en a sur terre (et qu'on peut les reconnaître matériellement). En effet, on a enseigné : R. Éliézer dit que la nuit se divise en trois veilles, pour chacune desquelles le Très-Saint (béni soit-il!) se fait entendre, du haut de son trône, comme un lion; car il est dit (Jérémie, xxv, 30) : *L'Éternel rugit dans les hauteurs; il fait entendre sa voix de sa demeure sainte, et il tonne sur son palais*[2]. Voici le signe physique qui distingue ces veilles[3] : pendant la première, l'âne brait;

[1] La longueur de cet intervalle, selon R. Juda, est le temps qu'il faudrait pour parcourir un demi-mille avant la sortie des étoiles. Par conséquent, cet intervalle, qui précise l'instant du bain pour les sacerdotes, serait bien antérieur.

[2] Il y a, dans ce verset, trois fois le mot שאג, *crier;* d'où l'on conclut que la voix divine retentit trois fois la nuit, et que, par conséquent, il y a trois veilles.

[3] Avant l'invention des horloges et des montres, il était difficile de mesurer le temps, pendant la nuit, par des moyens usuels. Le Talmud donne donc des indications pour connaître le début de chaque veille.

à la seconde, les chiens aboient; à la troisième, l'enfant suce le sein de sa mère, ou la femme cause avec son mari (c'est l'approche du jour qui éveille les uns et les autres). Qu'énumère là R. Éliézer? S'il a en vue le commencement des veilles, à quoi bon donner un signe à la première? N'est-ce pas l'arrivée de la nuit? Si c'est la fin des veilles qu'il détermine, à quoi bon indiquer la fin de la dernière? Ne la reconnaît-on pas par le jour? (r) Il a pour but de déterminer la fin de la première, le commencement de la dernière et le milieu de l'intermédiaire. Ou bien encore on peut dire que pour chacune d'elles R. Éliézer indique l'instant final; quant à l'objection faite, que, pour la dernière, cette indication paraît inutile, elle s'annule par cette considération que l'indication sert à avertir que c'est le moment de lire le *schema'* du matin; c'est-à-dire que celui qui est couché dans une salle obscure et qui ignore quand arrive l'instant de lire le *schema'*, devra se lever pour cela, dès qu'il entendra la femme causer avec son mari, ou si l'enfant suce le sein de sa mère.

R. Isaac, fils d'Ismaël, dit au nom de Rab : La nuit a trois veilles; à chacune d'elles, le Très-Saint [béni soit-il!] est assis et rugit comme un lion. Hélas! dit-il, j'ai ruiné ma maison, brûlé mon palais, exilé mes enfants parmi les peuples du monde. *Tania* (c'est-à-dire, on a enseigné dans la *Beraïtha*). R. Yossé dit : Un jour, je cheminai sur la grande route, j'entrai dans une des ruines de Jérusalem pour y faire une prière. Élie (d'heureuse mémoire) est alors venu et en a gardé l'entrée, attendant que j'eusse fini ma prière. Après que j'eus fini, il me dit : «Salut à toi, maître. — Je lui répondis : Salut à toi, mon maître et mon directeur. — Mon fils, me dit-il, pourquoi es-tu entré dans cette ruine? — Pour prier. — Tu aurais dû prier en chemin. — Je craignais d'être interrompu par les passants. — Tu aurais dû faire une prière courte.» Dans ce moment, j'appris de lui trois choses : 1° j'appris qu'on n'entre pas dans une ruine; 2° qu'on peut prier en chemin; 3° qu'on fait en chemin une prière courte. Il me demanda ensuite : «Mon fils, quelle voix as-tu entendu dans cette ruine? Je lui répondis : J'ai entendu une voix gémissante comme une colombe, disant : Hélas! pourquoi ai-je ruiné ma maison, brûlé mon temple, exilé mes enfants au milieu des peuples! — A cela il dit : Je te le jure, par ta vie et par ta tête, ce n'est pas à cette heure seule que cette voix dit cela, mais encore trois fois par jour; elle ne dit pas seulement cela en ces heures, mais au moment où les Israélites entrent dans les synagogues et dans les écoles[1] et répètent : *Amen*, que son nom puissant soit béni[2]! Le Très-Saint

[1] On priait aussi dans les écoles élémentaires ou plus avancées. C'est de là que provient l'habitude, chez les Juifs du rite allemand, de désigner la synagogue par le nom de *Schule* (école).

[2] Ces mots font partie d'une formule

[béni soit-il!] remue la tête et dit: «Heureux le roi qu'on loue ainsi dans sa maison! Mais qu'en est-il du père qui a exilé ses enfants? Hélas! les enfants ont dû être chassés de la table de leur père.»

Les rabbins ont enseigné : Pour trois causes, on ne doit pas entrer dans les ruines : pour écarter tout soupçon de mal[1]; pour ne pas courir le danger d'être enseveli sous un éboulement, et pour éviter les démons[2]. Pourquoi mentionner tant de raisons? S'il y a la crainte des soupçons, à quoi bon celle de l'éboulement? Cette seconde raison serait insuffisante pour une construction neuve (dont une seule partie est tombée en ruine et dont tout le reste est solide). Pourquoi la crainte de rencontrer des démons ne suffit-elle pas? A cause du cas où l'on serait à deux (cas auquel les démons n'arrivent pas). Mais alors, si l'on est à deux, il ne peut pas y avoir de soupçon (pourquoi alors mentionner cette cause?) (*r.*) Il s'agit de deux personnes aux mœurs dissolues. Pourquoi la crainte de l'éboulement ne dispense-t-elle pas d'énoncer celle du soupçon, ou des démons? C'est pour le cas où il y aurait deux personnes d'une vie pure (il n'y a à supposer ni l'action des démons, ni celle du soupçon). Pour F. 3b.
quel cas la crainte des démons ne dispense-t-elle pas de celle du soupçon et de celle de l'éboulement? Pour le cas où il s'agit d'une ruine neuve et de deux personnes de bonnes mœurs. Mais, s'il s'agit de deux personnes, pourquoi parler des démons (qui alors ne se montrent pas)? Cette crainte subsiste dans les endroits où on les suppose fréquents. Ou bien encore, on peut admettre qu'il s'agit toujours d'une seule personne et d'une ruine neuve qui se trouve dans les champs, auquel cas il n'y a pas à craindre des soupçons; car il n'y a guère de femmes dans un endroit désert; mais il y a la crainte des démons.

On a enseigné : Selon Rabbi, la nuit se divise en quatre veilles; selon R. Nathan, en trois. Sur quoi se fonde R. Nathan? Sur ce verset (Juges, VII, 19) : *Gédéon arriva, accompagné de cent hommes, à l'extrémité du camp, au commencement de la veillée médiale*. Or, il n'y a de *médiale* que par rapport à ce qui est antérieur et postérieur (soit, ensemble, trois). Comment Rabbi (qui divise la nuit en quatre) justifie-t-il le terme *médiale?* C'est, dit-il, l'une des deux veillées médiales (par rapport à quatre). R. Nathan n'admet pas cette interprétation, car il n'est pas dit l'une des médiales, mais *la médiale* (la seule). Sur quoi se fonde Rabbi? R. Zerika ou R. Ame répond au nom de R. Josué ben-

liturgique que le public répète à haute voix pendant la récitation du קדיש (sanctification du Seigneur, dite à la synagogue soit par le ministre officiant, soit par des personnes en deuil, pour le repos de l'âme du défunt).

[1] Il est à craindre qu'en se rendant dans une ruine on n'ait des intentions criminelles.

[2] Les esprits malfaisants, selon la croyance populaire, habitent de préférence les déserts et les ruines. Ils n'ont jamais pu s'acclimater dans les habitations; aussi ne les trouve-t-on pas là.

Lévi : Un verset (Psaume CXIX, 62) dit : *A minuit, je me lève pour te rendre grâce de tes actes d'équité*, et un autre dit (*ibid.* 148) : *Mes yeux ont précédé les veilles;* comment s'accordent ces deux versets? (C'est-à-dire, comment admettre qu'en se levant à minuit David précédait deux veilles?) C'est que la nuit est divisée en quatre. R. Nathan (qui ne tient pas compte de cette explication) est de l'avis de R. Josué, qui dit (au sujet du *schema'* du matin) : Jusqu'à la troisième heure (9 h.), on peut le dire, car c'est l'usage des rois de se lever à cette heure. Donc, David, se levant à minuit, précédait deux veillées : la troisième de la nuit, jusqu'à six heures, et la première du jour, commençant à six heures du matin. R. Asche dit qu'une veillée et demie compte pour deux (l'une de 2 h. à 6 h. et la moitié de la deuxième, depuis minuit jusqu'à 2 h.).

R. Zerika ou R. Ame dit encore au nom de R. Josué ben-Lévi : On ne dit en présence d'un mort que ce qui le concerne [1]. R. Aba bar-Kahana dit : Cette restriction ne s'applique qu'aux sujets bibliques (pour lesquels la présence du défunt dérange l'attention), mais non aux sujets vulgaires. D'autres, au contraire, prétendent que ladite restriction s'applique à plus forte raison aux questions profanes. Mais David ne se levait-il qu'au milieu de la nuit? Ne restait-il pas levé dès le commencement de la nuit? car il est dit (Psaume CXIX, 147) : *Je me suis levé au soir pour t'invoquer.* Et comment sait-on que le *soir* signifie le commencement de la nuit? Parce qu'il est écrit (Proverbes, VII, 9) : *Au crépuscule, le soir, dans la nuit sombre, à l'obscurité.* R. Oschia répond au nom de R. Acha que David a voulu dire (au verset 62 du psaume CXIX) : Jamais minuit n'a passé me trouvant endormi. — R. Zeira dit : Jusqu'à minuit, il sommeillait à l'instar du cheval; à partir de cet instant, il se levait fort comme un lion [2]. R. Asché dit : jusqu'à minuit, il s'occupait de sujets bibliques; à partir de là, il adressait à Dieu des cantiques et des louanges. Mais le mot *neschef* exprime-t-il le soir? N'est-ce pas le matin? n'est-il pas écrit (au I[er] livre de Samuel, XXX, 17) : *David les battit depuis l'aurore jusqu'au lendemain soir?* Cela ne veut-il pas dire évidemment du matin jusqu'au soir? Non, c'est d'un soir à l'autre. S'il en est ainsi, on aurait dû dire d'un crépuscule (du matin) à l'autre, ou d'un soir à l'autre. C'est que, dit Rabba, il y a deux crépuscules : celui de la nuit (au matin), avant l'arrivée du jour, et celui du jour à l'arrivée de la nuit. Mais comment David savait-il au juste quel est le milieu de la nuit, tandis que Moïse ne le savait pas? N'est-il pas dit (Exode, XI, 4) : *Vers minuit, je sortirai contre les Égyptiens?* Que signifie : *Vers minuit?* Peut-on supposer que Dieu ne lui ait pas précisé l'époque, comme s'il y avait un doute possible pour lui? Non, il dit à Moïse, demain à minuit, à cette heure-ci; mais Moïse, ne préci-

[1] Traité du deuil *Semaḥoth* (intitulé par euphémisme « des *joies* »), ch. III, § 7.

[2] Traité *Soucca*, fol. 26[b]; traité *Aboda Zara*, fol. 3[b].

sant pas autant, dit : *Vers minuit.* Mais alors, s'il a douté de la minute, comment David a-t-il pu la déterminer? C'est que David se guidait d'après un signe matériel; car R. Acha bar-Bizna dit au nom de R. Simon le Pieux : Une harpe était suspendue au-dessus du lit de David. A minuit juste, un vent du nord arrivait, soufflait sur elle et la faisait résonner[1]. Aussitôt, le roi se levait pour se livrer à l'étude de la Loi, jusqu'à l'apparition de l'aurore. Dès cet instant, les sages d'Israël se rendaient chez lui et lui disaient : « Seigneur notre roi, ton peuple d'Israël a besoin de se nourrir. — Allez, leur répondit-il, et nourrissez-vous les uns les autres. — Mais, répliquaient-ils, la sauterelle ne nourrit pas le lion, et le puits ne s'emplit pas de son contenu terreux (de même, si tu n'entretiens pas les nécessiteux, ce n'est pas nous qui pourrons pourvoir à leurs besoins). — Alors, leur répondit-il, étendez vos mains pour former des associations (qui y pourvoiront). » Aussitôt ils prirent conseil du général Ahitofel (pour savoir quelles voies il fallait employer); ils formèrent le tribunal du Synhédrin et consultèrent l'oracle des Ourim et Tumim (pour savoir s'ils réussiraient). R. Joseph dit que ce fait est confirmé par le verset suivant (Ier livre des Chroniques, XXVII, 34) : *Après Ahitofel vint Beniahou, fils de Joïada, et Abitar, et le général du roi Joab; cet Ahitofel fut le conseiller.* De même, il est dit : Le conseil d'Ahitofel, tel qu'il l'a donné en ces jours, lorsqu'on consulta cet homme divin à ce sujet (II Samuel, XVI, 23) : Beniahou, fils de Joïada, c'est le Synhédrin; F. 4a.
Abitar représente l'oracle. De même encore, il est dit (II Samuel, XX, 22) : *Et Beniahou ben-Joïada domine sur les Crètes et les Plètes.* Pourquoi les appelle-t-on ainsi (כרתי)? Parce qu'ils déchirent (כרת) leurs paroles, et l'on nomme les seconds פלתי, parce qu'ils sont merveilleux (פלא) dans leurs paroles[2]; puis enfin vint le général du roi Joab.

R. Isaac bar-Ada, ou, selon d'autres, R. Isaac, fils de R. Idi, confirme par un verset (le fait de la harpe qui résonnait spontanément, ou par le vent du nord) : *Éveille-toi, ma gloire, éveille harpe et psaltérion, que j'éveille le matin* (Ps. LVII, 9). R. Zeïra dit que Moïse savait toujours à quel instant est minuit, ainsi que David; et, si ce dernier avait recours à une harpe, c'était pour mieux s'éveiller du sommeil. Mais, si Moïse savait au juste l'instant, pourquoi a-t-il dit : « Vers minuit? » Pour éviter l'accusation d'imposteur, au cas où les astronomes de Pharaon se tromperaient (s'ils supposaient l'heure de minuit quelques instants plus tôt que l'heure réelle, ils ne verraient pas la plaie infligée par Dieu et accuseraient Moïse de mensonge). En effet, on a enseigné[3] : Il faut s'accoutumer à dire :

[1] Voir notre note à ce sujet, *Talmud de Jérusalem*, Ire partie, p. 9, et tr. *Synhédrin*, fol. 16a.

[2] Il est inutile de faire ressortir la synonymie des termes, ou les jeux de mots sur lesquels reposent ces interprétations. — Ce qui précède indique les allusions que l'on peut trouver dans ces versets.

[3] Traité des usages, ch. III.

Je ne sais pas, car on peut se tromper et être pris au piége de ses propres paroles. R. Asche dit : Moïse se trouvait au milieu de la nuit du 13 au 14 (du mois de nissan), et voici ce qu'il disait à Israël : « Dieu m'a dit que demain, à minuit, *comme* aujourd'hui (à la même heure), je sortirai contre l'Égypte. »

Un psaume de David commence ainsi : *Préserve mon âme, car je suis pieux* (Psaume LXXXVI, 2). Lévi et R. Isaac l'expliquent en ces termes. L'un dit que David s'exprima ainsi devant l'Éternel : « Maître de l'univers, ne suis-je pas un homme pieux, car tous les rois de la terre, de l'Orient ou de l'Occident, dorment jusqu'à la troisième heure, tandis que moi *je me lève à minuit pour te rendre grâces* (Psaume CXIX, 62)? » D'après l'autre, le roi s'exprima ainsi : « Maître de l'univers, ne suis-je pas un homme pieux? car tous les rois d'Orient et d'Occident siégent en rond, pour tenir conseil selon leur rang; tandis que mes mains mêmes sont salies par l'examen (*mulierum menstruatarum*) de la matrice et du fœtus[1], afin de déclarer quelles femmes sont pures pour leurs maris. En outre, pour tout ce que je fais, je prends conseil de mon maître Mephiboscheth et je lui dis : Mephiboscheth, mon maître, ai-je bien décidé les questions de droit? Ai-je bien condamné? Ai-je bien fait d'absoudre? Ai-je bien fait de déclarer un tel cas tantôt pur, tantôt impur? Et en lui adressant toutes ces questions, je n'ai pas eu honte. »

R. Josué, fils de R. Idi, dit : N'est-ce pas là ce qu'indique ce verset : *Je parlerai de tes témoignages en présence de tes rois*[2], *sans avoir honte* (Psaume CXIX, 46)? On a enseigné que le nom de Mephiboscheth n'était pas le vrai; c'était Ischeboschet; et pourquoi l'appelait-on Mephiboscheth? Parce qu'il faisait rougir David par sa supériorité à dicter les règles religieuses[3]. Aussi David a-t-il eu le mérite de donner naissance à Khaleb[4]. Ce dernier, dit R. Yochanan, ne se nommait pas ainsi, mais son nom était Daniel. Et pourquoi l'appelait-on Khaleb? Parce que, dans la fixation des règles, il faisait pâlir même Mephiboscheth (pareil jeu de mots). C'est de lui que Salomon dit dans sa sagesse (Pro-

[1] On voudrait faire entendre par là que le roi David n'avait pas seulement à cœur les intérêts politiques de la Judée, mais qu'il prenait encore souci des moindres prescriptions religieuses, pour lesquelles ses sujets le consultaient. Les femmes lui apportaient les diverses sécrétions du sein, pour savoir de lui si cela constituait un *fruit* ou non. C'est d'après sa décision que la femme était pure ou impure pour les relations matrimoniales avec l'époux. Voy. Lévitique, XII, 2 à 6, XV, 19 à 29. Comp. tr. *Niddâ,* fol. 24^b, 36^b, 44^a, 54^b; tr. *'Baba-Bathra,* fol. 127^b; *Zebaḥim,* 33^b et 34^a; tr. *Keritholh,* fol. 8^a et 28^a; *Ḥoullin,* 77^a et ^{b}; tr. *Bekhôroth,* fol. 19^b.

[2] Allusion à la descendance royale de Mephiboscheth, qui était de la race de Saül.

[3] Jeu de mots entre מפיבושת et בייש פנים.

[4] II Samuel, chap. III, 3, et I Chroniques, ch. III, 1.

verbes, XXIII, 15) : *Mon fils, si ton cœur est sage, mon cœur aussi s'en réjouira.* Et il est dit encore (*ibid.* XXVII, 11) : *Deviens intelligent, mon fils, et réjouis mon cœur, afin que je puisse répondre à ceux qui me blasphèment.* Mais est-ce que David pouvait lui-même se nommer pieux? N'a-t-il pas dit : *Si je n'avais la croyance de voir le bien de Dieu dans le pays de la vie future* (Psaume XXVII, 13)? — On a enseigné au nom de R. Yossé : Pourquoi y a-t-il des points sur le mot לולא, *si non*, de ce verset (en d'autres termes, ces points superposés qui, de temps immémorial, ont eu une signification, semblent indiquer ici que David n'était pas certain de pouvoir retourner en Palestine d'où il avait été expulsé[1])? Aussi David dit-il devant le Très-Saint : Maître de l'univers, j'ai la conviction que tu récompenseras les justes pour leurs bonnes qualités dans la vie future; mais je ne sais si j'aurai une place parmi eux ou non (donc ce roi n'était pas sûr de sa piété, ce qui contredit l'assertion du psaume LXXXVI, 2). — Peut-être, disait-il (fut-il répliqué), ai-je commis un péché qui me prive de la certitude de jouir de la béatitude éternelle (mais au fond, il se croyait saint).

Cette déduction semble conforme au raisonnement de R. Jacob bar-Idi, lequel a signalé la contradiction suivante. Il est dit d'abord (Genèse, XXVIII, 15) : *Je serai avec toi et je te garderai partout où tu iras*, et il est dit ensuite (XXXII, 8) : *Jacob eut très-peur* (comment expliquer que Jacob s'effraye après avoir reçu la promesse d'être partout accompagné?). C'est que, disait-il, quelque péché que j'ignore peut me causer des dangers. On a aussi enseigné ceci : Il est dit (Exode, XV, 16) : *Jusqu'à ce qu'ait passé ton peuple, ô Éternel, jusqu'à ce qu'il ait passé, ce peuple que tu as acquis;* or, les premiers mots du verset représentent la première entrée (en Palestine, sous Josué); la fin du verset s'applique à la seconde entrée (sous Esdras). Cela prouve, disent les sages, que les Israélites auraient mérité d'entrer aussi librement sous la conduite d'Esdras que sous Josué (et non pas seulement avec l'autorisation des Perses, ou Cyrus, à la domination duquel ils restaient soumis); mais leurs péchés antérieurs les privèrent d'une indépendance complète[2].

« Et les sages disent : Jusqu'à minuit. »

Quelle opinion suivent-ils (comment, selon eux, expliquer le terme biblique *en te couchant*, qui fixe une limite antérieure)? S'ils sont de l'avis de R. Éliézer, pourquoi n'adoptent-ils pas sa limite (de la première veille)? S'ils sont de l'avis de R. Gamaliel (selon lequel cela signifie tout le temps pendant lequel on est F. 4ª
couché, c'est-à-dire toute la nuit), pourquoi ne pas admettre cette mesure? Ils sont, en tout cas, de ce dernier avis; et s'ils disent seulement *jusqu'à minuit*,

[1] I Samuel, ch. XXVI, 19. — [2] Voir tr. *Synhédrin*, fol. 98ᵇ, et *Sôtâ*, fol. 36ᵃ.

c'est pour éloigner l'homme de la transgression d'un péché. C'est ce qu'on a enseigné : Les sages ont fait une haie préservatrice autour de leurs paroles, pour que l'homme ne dise pas, en arrivant des champs le soir : je veux rentrer, manger un peu, boire un peu, me reposer un peu, puis je lirai le *schema'* et je prierai; or, il pourrait arriver que, accaparé par le sommeil, il dorme toute la nuit et n'accomplisse pas son devoir. Mais maintenant, dès que l'homme rentre des champs le soir, il va à la synagogue; et, s'il a l'habitude de faire la lecture, il la fait; s'il a l'habitude de revoir des questions en discussion, il le fait aussi; puis il lit le *schema'*, se met à réciter l'*'amida*, va manger et dit la bénédiction du repas. Celui qui transgresse les ordres des sages est digne de la peine de mort. Pourquoi, dans bien d'autres sujets, ne mentionne-t-on pas la peine de mort et en parle-t-on ici? C'est ou bien pour empêcher qu'on ne se livre au sommeil (qu'on ne surmonterait pas s'il n'y avait pas la crainte d'une peine grave); ou bien c'est pour s'opposer à l'avis de celui qui dit [1] : La prière du soir est volontaire; on nous apprend donc qu'elle est obligatoire.

On vient de dire qu'on lit d'abord le *schema'*, puis la prière *'amida*. C'est conforme à l'avis de R. Yochanan qui dit : Qui est-ce qui mérite la vie future? Celui qui fait suivre la formule du salut d'Israël par la prière du soir. R. Josué ben-Lévi dit qu'on a placé toutes les prières du jour au milieu, ou entre les deux lectures du *schema'* (dans la supposition que l'on récite l'*'amida* avant le *schema'* du soir). En vertu de quoi diffèrent-ils d'opinion? C'est ou à cause d'un verset, ou à cause d'une divergence de déduction. Voici le raisonnement sur lequel se fonde R. Yochanan : La délivrance d'Israël, ou sortie d'Égypte, a bien commencé la nuit; mais elle n'a été effective que le matin (aussi R. Yochanan tient-il à ce qu'on lise avant l'*'amida* le *schema'*, dans lequel il est question de la délivrance). R. Josué ben-Lévi pense que la « délivrance » n'ayant eu lieu définitivement qu'au matin, celle qui a été accomplie auparavant (la nuit) ne compte pas (donc il faut réciter avant le *schema'* la prière *'amida*). On peut encore admettre que c'est un verset qui sert de base aux interprétations, car il est dit (Deutéronome, VI, 8) : *En te couchant et en te levant;* or, R. Yochanan compare le cérémonial de la prière du coucher à celui du lever; de même que pour celle-ci le *schema'* précède l'*'amida*, il doit en être de même le soir. R. Josué ben Lévi, au contraire, emploie le même mode de syllogisme, et il dit : De même qu'au lever le *schema'* est la récitation qui s'approche le plus du sommeil [2], de même, le soir, elle doit s'en approcher le plus (et être précédée de l'*'amida*). Toutefois, Mar, fils de Rabina, lui fit une objection (en lui rappelant l'enseignement suivant [3]) : Le soir, est-il dit, on fait deux bénédictions avant le *schema'*

[1] Plus loin, fol. 27[b].

[2] C'est-à-dire, c'est la première récitation que fait l'Israélite après le réveil.

[3] Plus loin, *Mischnâ*, 7, fol. 11[a].

et deux autres après; or, s'il était admis qu'il faut agir en sorte que, dans cette récitation, la formule de la délivrance soit suivie de la prière *'amida*, comment ce principe serait-il mis en pratique pour ce cas? La seconde prière postérieure n'est-elle pas ici la formule *haschkibénou* (fais-nous reposer en paix, qui se dit avant l'*'amida*)? Oui, fut-il répondu; mais comme ce sont les rabbins qui l'ont instituée, on la considère comme un simple prolongement de la formule de délivrance (sans interruption). Si l'on ne faisait cette supposition, comment, le matin, rapprocherait-on ladite formule de l'*'amida?* Or, R. Yochanan prescrit de réciter, avant cette dernière prière, le verset (Psaume LI, 17): *Dieu, ouvre mes lèvres*, et de la terminer par les mots : *Que les paroles de ma bouche soient agréées* (Psaume XIX, 15). N'est-ce pas une interruption entre la formule de délivrance et l'*'amida?* Or, comme c'est un usage établi par les rabbins de réciter ce verset, on le considère comme un prolongement de l'*'amida;* de même la section *haschkibénou* n'est considérée que comme prolongement de la formule de délivrance.

R. Éliézer dit au nom de R. Abina : Tout individu qui dit trois fois par jour *aschré* (ps. CXLV), peut être certain qu'il aura une part à la vie future. Pourquoi? Est-ce parce qu'il suit l'ordre alphabétique[1]? Qu'on dise alors le psaume CXIX, où chaque lettre de l'alphabet se retrouve huit fois. Est-ce parce qu'on trouve dans le psaume CXLV (*v.* 16) les mots *tu ouvres les mains pour chacun?* Pourquoi ne pas dire alors le psaume CXXXVI, surnommé le grand *Hallel* (longue énumération de louanges), où se trouvent les mots analogues (*v.* 25) : *Il donne du pain à toute chair?* C'est parce qu'on y trouve les deux sujets réunis. R. Yochanan demanda : Pourquoi l'un des versets de ce psaume CXLV ne commence-t-il pas par la lettre נ (n), comme cela a lieu pour les autres lettres? Parce qu'elle sert d'initiale au verset qui prédit la chute d'Israël[2], car il est écrit (Amos, V, 2): *Elle est tombée, la vierge d'Israël, et elle ne se relèvera plus.* Dans le Midi, on interprétait ainsi ce verset, pour ne pas y voir une malédiction : Elle est tombée, mais elle ne tombera plus; lève-toi, vierge d'Israël[3]. En effet, dit R. Nahman bar-Isaac, David, inspiré de l'esprit, semble y faire allusion par ces mots du même psaume : *Dieu soutient tous ceux qui chancellent* (*ibid. v.* 14). R. Éléazar bar-Abina dit : Les termes dont le prophète s'est servi à l'égard de Michaël démontrent que celui-ci a un degré de supériorité sur Gabriel; pour le premier ange, il est dit (Isaïe, VI, 6) : *L'un des séraphins vola vers moi*, tandis que, pour

[1] On sait que ce psaume, ainsi que plusieurs autres, offre cela de particulier que chacun de ses versets commence par une des lettres de l'alphabet hébreu.

[2] Il y a dans le texte : «La chute *des ennemis* d'Israël»; c'est une manière de détourner, jusque dans le langage, les malheurs qui devaient frapper la nation.

[3] On suppose la présence d'un accent disjonctif au milieu de la phrase, afin d'en modifier le sens.

Gabriel, il est dit (Daniel, IX, 21): *L'homme Gabriel, que je vis en songe, me parut d'abord abîmé de fatigue.* Comment sait-on que, dans le premier verset précité, il s'agisse de Michaël? C'est, répondit R. Yochanan, de la synonymie des termes אחד qu'on le déduit : Il est dit, (dans Isaïe, *ib.*) : *L'un* (אחד) *des séraphins vola vers moi;* et il est dit ici (Daniel, X, 13) : *Et voici que Michaël, l'un* (אחד) *des premiers princes, est venu me secourir.* On a enseigné que l'ange Michaël vole d'un trait, Gabriel en deux, Élie en quatre, et l'ange de la mort en huit[1]; mais ce dernier, pendant la peste, vole d'un coup (pour remplir plus vite les ordres divins).

R. Josué ben-Lévi dit : Quoiqu'on ait lu le *schema'* du soir, dans la synagogue, c'est un devoir de le répéter avant de s'endormir. R. Yossi dit : N'est-ce pas ce qu'indique ce verset (Psaume IV, 5) : *Tremblez et vous ne pécherez pas,*
F. 5ª. *méditez en votre cœur sur vos couches* (sous-entendu : le *schema'*) *et soyez silencieux* (dormez ensuite), *Selâh?* R. Naḥman dit que le savant peut s'en dispenser. Toutefois, dit Abayé, même le savant doit dire un verset qui sollicite la miséricorde divine, par exemple : *En tes mains je recommande mon âme; tu m'as racheté, Eternel, Dieu de vérité* (Psaume XXXI, 6). R. Lévi bar-Hama, au nom de R. Simon ben-Lakisch, dit, en se fondant sur les mots des psaumes : *Inquiétez-vous et ne péchez pas*, que l'homme doit toujours exciter le bon penchant contre le mauvais; si le premier l'emporte, c'est bien; sinon, qu'on s'occupe de l'étude de la Loi, ainsi qu'il est dit : *Méditez en votre cœur;* si, malgré cela, le bien ne remporte pas la victoire, qu'on lise le *schema'*, ainsi qu'il est dit, *sur votre couche;* si l'idée du bien ne l'emporte pas encore, il faut penser au jour de la mort, ainsi qu'il est dit : *Et vous serez silencieux, Selâ.*

Le même auteur dit : Pourquoi est-il écrit (Exode, XXIV, 12) : *Et je te donnerai les tables de pierre, avec la loi et les commandements que j'ai mis par écrit, pour qu'on les enseigne?* Les *Tables* contiennent les dix commandements; la *Loi* écrite, c'est le Pentateuque; et les *commandements* sont compris dans la Mischnâ; les mots *que j'ai mis par écrit* correspondent aux Prophètes et aux Hagiographes; et les mots *pour qu'on les enseigne*, à la *Guemarâ;* cela prouve que les lois orales, la Mischnâ et la Guemarâ, ont été données à Moïse sur le Sinaï.

R. Isaac dit que la lecture du *schema'* sur la couche équivaut à la prise en main d'une épée à deux tranchants; car il est dit (Psaume CXLIX, 6): *L'exaltation de Dieu est dans leur bouche et une épée à deux tranchants dans leur main.* Com-

[1] Les anges sont supposés être les mandataires du Tout-Puissant; et, d'après ses ordres, leur vol varie en rapidité. Si leur message doit produire le salut, il est plus rapide qu'au cas contraire. Ainsi l'ange de la mort va le moins vite, parce que le mourant, par suite de son repentir, peut obtenir parfois le pardon de Dieu et recouvrer la vie.

ment sait-on que l'on y comprend la lecture du *schema'*? On le déduit, répond Mar Zoutra ou R. Asche, du verset précédent, qui dit : *Les gens pieux s'égayeront en son honneur; ils le chanteront sur leurs couches* (en d'autres termes, ils lisent le *schema'* en se couchant). R. Isaac dit encore que la lecture du *schema'* faite sur la couche chasse de celle-ci les mauvais esprits, car il est dit (Job, v, 7) : *Et les étincelles* (בני רשף) *s'élèvent pour voler* (עוף). Or עוף ne désigne que la Loi, dont il est dit (Proverbes, xxiii, 5) : *A peine y jettes-tu les regards*[1], *que tu ne l'aperçois plus;* et רשף se rapporte aux démons, car il est dit (Deutéronome, xxxii, 24) : *La famine les consumera, ils seront dévorés par des étincelles* (ou malfaiteurs, רשף) *et ils seront anéantis par la destruction amère.*

R. Simon ben-Lakisch déduit de ce verset, par les mêmes principes d'analogie, que l'étude de la Loi préserve des souffrances corporelles. Certes, c'est vrai, lui dit R. Yochanan; même les enfants, sur les bancs de l'école, savent cela; car il est écrit (Exode, xv, 26) : *Et il dit : Si tu écoutes la voix de l'Éternel, ton Dieu, que tu fasses ce qui est bien à ses yeux, que tu prêtes l'oreille à ses préceptes, que tu observes toutes ses lois, je ne te chargerai pas de toutes les maladies que j'ai imposées à l'Égypte, car je suis l'Éternel qui te guérit.* On a voulu dire que celui qui peut s'occuper de l'étude de la Loi et ne le fait pas mérite que le Très-Saint lui inflige des tourments et le fasse souffrir; car il est dit (Psaume xxxix, 3) : *Je suis devenu muet et n'ai dit mot, je n'ai même rien dit du bien, mais ma douleur s'est augmentée;* or ce *bien* c'est la Loi, dont il est dit : *Je vous ai donné une bonne doctrine, n'abandonnez pas ma loi* (Proverbes, iv, 2).

R. Zeira et R. Ḥanina bar-Papa disent : On peut remarquer combien les voies de l'Éternel diffèrent de celles des hommes : Si un être humain vend (trop peu) à son prochain un objet de grande valeur, le vendeur s'en afflige et l'acquéreur se réjouit; tandis qu'il n'en est pas ainsi du Très-Saint (béni soit-il), et tout en cédant la Loi aux Israélites, il s'en est réjoui, en faisant seulement cette recommandation : *Je vous ai donné une bonne doctrine, n'abandonnez pas ma loi.* Rabba ou R. Ḥisda disent : Si un homme voit qu'il est atteint de souffrances, qu'il scrute sa conduite, ainsi qu'il est dit (Lamentations, iii, 40) : *Scrutons nos voies, examinons-les et retournons vers l'Éternel.* Si, après avoir passé cet examen, il ne trouve pas la cause de ses malheurs, qu'il les attribue à sa négligence pour la Loi, car il est dit (Psaume xciv, 12) : *Heureux l'homme que Dieu châtie et qui s'instruit par ta loi;* si malgré cela, il n'en trouve pas encore la raison, il peut être persuadé que ce sont les douleurs de la sympathie divine (imposées comme épreuves), car il est dit : *Dieu châtie celui qu'il aime* (Proverbes, iii, 12). Rabba dit aussi, au nom de R. Sehora ou de R. Houna, que les bien-

[1] C'est une redondance de mots entre התעיף, employé ici, et עוף du verset précédent.

aimés de Dieu sont affligés de maux, comme il est dit : *Celui que Dieu aime sera brisé par la maladie* (Isaïe, LIII, 10). Il ne faut pas croire que cet homme éprouvé sera récompensé dans la vie future, même s'il n'accepte pas les tourments avec amour; c'est pourquoi il est dit (*ibid.*) : *S'il a donné son âme en sacrifice du péché.* Or, comme le sacrifice de péché est accompagné de l'aveu de la faute dont on a connaissance[1], de même il faut avoir connaissance des châtiments divins et les accepter avec amour. Quelle sera alors la récompense? *Il verra sa postérité et vivra longtemps* (*ibid.*); en outre, il conservera intacte l'instruction qu'il aura acquise, comme il est dit (*ibid.*) : *Le désir de l'Éternel*[2] *réussira dans sa main*[3]. R. Jacob ben-Idi et R. Acha bar-Hanina sont en désaccord sur ce point; selon le premier, on appelle épreuves celles qui n'entraînent pas de négligence de la Loi, comme il est dit : *Heureux l'homme que Dieu châtie, et qui s'instruit à sa loi;* selon l'autre, on nomme ainsi les souffrances qui n'entraînent pas de dérangements dans la prière; car il est dit : *Soit béni Dieu qui ne m'a enlevé ni le pouvoir de prier, ni sa grâce* (Psaume LXVI, 20). R. Aba, fils de R. Hiya, leur dit, au nom de R. Yochanan : Dans l'un et l'autre cas, ce sont les tourments infligés par Dieu comme épreuves; car il est dit : *Dieu châtie celui qu'il aime* (Proverbes, III, 21). Que signifient alors les mots : *Tu t'instruiras par ta loi?* Il ne faut pas lire : *Tu t'instruis*, mais *tu nous instruis*[4], c'est-à-dire tu nous as enseigné ce sujet, que les épreuves ici-bas sont récompensées dans la vie future, par le raisonnement *a fortiori* du précepte concernant la perte d'une dent ou d'un œil; or, de même que pour la perte d'un de ces membres humains l'esclave devient un affranchi[5], à plus forte raison l'âme est-elle délivrée de ses péchés, si le corps tout entier a été meurtri par les souffrances. Ceci est conforme à l'avis de R. Simon ben-Lakisch, qui déduit cela de l'identité du terme *alliance*, ברית, employé pour le sel des sacrifices et pour la mention des souffrances imposées à Israël comme châtiment; pour le premier sujet, il est dit : *Tu n'omettras pas le sel de l'alliance* (Lévitique, II, 13); pour l'autre, il est dit (Lévitique, XXVI, 46) : *Voici les paroles de l'alliance;* or, de même que, lors du premier emploi du terme *alliance*, à propos du *sel*, ce dernier a pour but d'amollir la chair des sacrifices, de même, lors de l'emploi de ce terme au sujet des châtiments, ces derniers ont pour but de faire disparaître les péchés.

On a enseigné que R. Simon ben-Iochaï disait : L'Éternel a donné aux Israélites trois bons présents, et il ne leur a fait parvenir ces dons qu'au milieu

[1] Lévitique, ch. V, 1 à 7.

[2] C'est-à-dire l'Écriture Sainte et l'ensemble de la loi traditionnelle.

[3] Celui qui accueille avec amour les châtiments divins n'oubliera jamais sa Loi, et la propagera au contraire. — [4] Cette différence d'interprétation repose sur une variation dans les points-voyelles.

[5] Exode, ch. XXI, 26 et 27.

des souffrances. Ce sont : la Loi, la terre promise et le monde à venir. Pour la Loi, on le sait par ce verset (déjà cité) : *Heureux l'homme que Dieu châtie, et tu l'instruis par ta loi;* pour la Palestine, par celui-ci : *Comme un père châtie son fils, l'Éternel ton Dieu te réprimande* (Deutéronome, VIII, 5), et il est dit ensuite : *Lorsque l'Éternel ton Dieu t'amènera dans le bon pays*, ce qui est une allusion à la vie future; car il est dit : *Le commandement est une lumière, la loi une clarté, et les remontrances de la punition servent de chemin à la vie* (Proverbes, VI, 23). On a enseigné, en présence de R. Yochanan, que celui qui s'occupe de l'étude de la Loi, ou de bienfaisance, ou de l'ensevelissement de ses fils, est digne du pardon de ses fautes. R. Yochanan dit qu'on comprend cela pour l'étude de la Loi et la bienfaisance, car il est dit : *Par la grâce et par la vérité, les péchés sont pardonnés* (Proverbes, XVI, 6); or, la *grâce* représente les bonnes œuvres, car il est dit (*ibid.* 21) : *Celui qui poursuit l'équité et la grâce trouvera la vie, la justice et l'honneur;* la *vérité* symbolise la Loi, car il est dit (*ibid.* 23) : *Acquiers la vérité et ne la vends pas.* Mais comment sait-on qu'il est tenu autant de compte de l'ensevelissement des enfants? Un vieillard enseigna au nom de R. Simon qu'on le conclut de l'emploi simultané des termes עון, *péché.* Il est dit, d'une part, au verset précité : *Par la grâce et la vérité le péché sera pardonné;* et il est dit ailleurs (Jérémie, XXXII, 18) : *Il venge les péchés des ancêtres sur le sein de leurs enfants.* F. 5b.

R. Yochanan dit : Les plaies, comme la lèpre ou la privation des enfants, ne sont pas considérées comme des douleurs imposées à titre d'épreuves et annulant les péchés. Pourquoi les plaies ne le sont-elles pas? N'est-il pas enseigné (par une *beraïtha*) que celui qui a sur lui l'une des quatre sortes de taches prévues par la loi[1] est considéré comme un autel du pardon? Oui, mais ce ne sont cependant pas les douleurs qui prouvent l'amour de Dieu; ou bien encore, on peut résoudre le problème, en disant que l'enseignement de la *Beraïtha* a été fait chez nous (en Babylonie), tandis que l'avis de R. Yochanan vient de la Palestine; ou bien enfin, le premier avis s'applique au cas où les plaies sont secrètes, et le second, à celui où elles sont visibles (car alors, comme la douleur est plus grande, le pardon a plus de portée). Et la privation d'enfants ne sert-elle pas non plus à effacer les fautes? Dans quel cas? Est-ce lorsque des parents en ont eus et qu'ils les ont perdus? Mais R. Yochanan[2], contrairement à son avis précité, ne semblait-il pas prouver que la perte des enfants est un châtiment d'amour, en montrant aux personnes en deuil, pour les consoler, un

[1] Au commencement du traité *Negâ'im* (des plaies), Mischnâ, 6e partie, on explique quelles espèces sont déclarées impures par le Lévitique.

[2] Ce rabbin, qui eut dix fils, les perdit tous; il conserva un os de son dernier-né pour le montrer aux personnes en deuil qu'il allait consoler.

ossement de son dixième enfant mort? Il n'y a pourtant pas de contradiction : la privation d'enfants n'est pas un châtiment d'amour lorsqu'on n'en a jamais eu, et elle en est un au cas où l'on en avait et qu'ils sont morts. Lorsque R. Ḥiya bar-Aba tomba malade, R. Yochanan se rendit auprès de lui et lui demanda : Ces châtiments te sont-ils agréables à supporter, pour leur récompense future? — Ni eux, répondit le malade, ni même leur récompense. — Donne-moi la main, lui dit R. Yochanan; il le souleva ainsi et le rétablit. Lorsque R. Yochanan tomba malade, R. Ḥanina alla le voir; il lui adressa les mêmes questions, obtint les mêmes réponses et le rétablit également. Pourquoi R. Yochanan eut-il besoin d'une intervention étrangère et ne se guérit-il pas seul? Parce qu'il est dit : Le captif ne peut se délivrer lui-même de la prison[1]. Lorsque R. Éléazar devint malade, R. Yochanan alla le voir, et remarqua qu'Éléazar couchait dans une chambre noire. Il découvrit son bras et répandit ainsi un rayon de clarté[2]. Il vit alors que R. Éléazar pleurait, et il lui en demanda la cause : Est-ce que tu regrettes de n'avoir pas assez étudié la Loi? N'avons-nous pas appris qu'il importe peu qu'on s'y livre souvent ou rarement, pourvu qu'on applique son attention à adorer le Créateur? Te plains-tu de ta pauvreté? Mais est-ce que chaque personne peut avoir deux tables servies de mets? Est-ce de la privation de tes enfants? Vois l'ossement de mon dernier enfant mort. — Non, répondit R. Éléazar, je pleure sur ce que ta beauté pourrira un jour sous terre. — Pour cela, répondit le visiteur, tu as raison de pleurer; et ils mêlèrent leurs larmes. Sur ce, il lui adressa les questions déjà faites à R. Ḥiya bar-Aba; il obtint de R. Éléazar les mêmes réponses, et il le rétablit pareillement. Lorsque R. Houna vit que quatre cents de ses tonneaux de vin étaient devenus aigres, il reçut la visite de R. Juda, frère de R. Sala le Pieux, accompagné de rabbins, ou de R. Ada bar-Ahaba, accompagné de rabbins, qui l'engagèrent à scruter ses actions. Est-ce que je vous inspire des soupçons? leur demanda R. Houna, — Mais, objectèrent-ils, peut-on supposer que Dieu fasse quelque chose sans raison? — Si quelqu'un, répliqua-t-il, connaît un fait à ma charge, qu'il le dise. — Nous avons appris, répondit l'un d'eux, que tu ne donnes pas la part de tes ceps de vigne à ton jardinier[3]. — Ne croyez pas, dit-il, qu'il me laisse une parcelle de ce qui lui revient; il me vole le plus souvent. — C'est encore un tort, répondirent-ils, de voler le voleur. — Je m'engage, dit-il enfin, à lui remettre cette part. Et sa situation changea : selon les uns, le vinaigre perdit de son aigreur, et le vin redevint bon; selon d'autres, le vinaigre devint si cher qu'on le vendit au prix du vin (ce qui annula la perte).

[1] La maladie est considérée comme une prison, puisqu'elle vous oblige de rester au logis.

[2] On raconte au traité *Baba Mecia*, fol. 84ᵃ, que le corps de R. Yochanan était d'une blancheur éblouissante.

[3] Cette partie lui est due. Voir le même traité, fol. 103ᵇ.

On a enseigné qu'Aba Benjamin disait : J'étais inquiet toute la vie pour deux causes; je désirais : 1° pouvoir faire ma prière devant mon lit; 2° que ce lit fût placé entre le nord et le sud. Quant au premier point, cela ne veut pas dire que la prière devait se faire littéralement *devant* le lit, car R. Juda a enseigné au nom de Rab ou de R. Josué ben-Lévi, qu'il ne doit y avoir aucune séparation entre la personne en prières et le mur, en vertu de ce verset : *Ézéchias tourna la face vers le mur, puis il se mit à prier* (Isaïe, XXXVIII, 2); il s'agit donc seulement, en priant, de se trouver près du lit (et non devant). Quant au second point, la position du lit, il est d'accord avec l'avis de R. Ḥama bar-Ḥanina, qui dit au nom de R. Isaac : Celui qui place son lit entre le nord et le midi (et non de l'est à l'ouest) aura des enfants mâles, comme il est dit (Ps. XVII, 14) : *Par ton* צפון, *nord*[1], *tu féconderas leur sein; ils seront rassasiés de garçons.* Selon R. Nahman bar-Isaac, cela signifie : Ta femme n'aura que des enfants venus à terme; car il est dit là : *Par ton* צפון, *nord, tu féconderas leur sein*, et il est dit ailleurs (Genèse, XXV, 24) : *Lorsque le temps de sa grossesse fut achevé, il se trouva qu'elle avait des jumeaux dans son sein*[2].

On a enseigné aussi qu'Abba Benjamin disait : Lorsque deux personnes vont prier ensemble et que l'une des deux, ayant terminé plus tôt, sort sans attendre son prochain, elle ne mérite pas que sa prière soit exaucée, car il est dit (Job, XVIII, 4) : *Tu troubles son âme*[3] *en sa colère; est-ce que, pour toi, la terre sera abandonnée?* En outre, il est cause de ce que la Providence se retire du sein d'Israël, comme il est dit au même endroit : *Le rocher se déplacera-t-il de sa position?* Or, le *rocher*, c'est l'Éternel dont il est dit : *Tu oublies le rocher qui t'as engendré* (Deutéronome, XXXII, 18). Si, au contraire, après avoir cessé sa prière, il attend son voisin, quelle sera sa récompense? Il aura droit, répond R. Yossé bar-R. Hanina, aux bénédictions suivantes : *Si tu avais prêté l'oreille à mes commandements, ta paix serait aussi limpide que le cours d'un fleuve, et ton équité ressemblerait aux vagues de la mer; ta postérité et les enfants de tes entrailles seraient aussi nombreux que les grains de sable du rivage* (Isaïe, XLVIII, 18-19). F. 6ᵃ.

Le même auteur dit encore : Si l'œil avait le pouvoir de regarder tous les démons invisibles placés devant lui, on ne pourrait leur résister. Abayé dit qu'ils sont plus nombreux que les hommes, et ils nous entourent comme le cercle des tertres autour des vignes. Chacun de nous, dit R. Houna, en a mille à sa gauche et dix mille à droite. Aussi, dit Raba, les auditeurs du cours sem-

[1] Cette expression signifie littéralement *par tes trésors*. Mais on a tiré parti du terme צפון pour y trouver une allusion en faveur de cette assertion sur la situation du lit.

[2] C'est de l'analogie des termes מלא במן, dans les deux versets, que l'on conclut à la bonne venue des fils.

[3] On entend ici par *âme* le commandement divin de la prière; comp. I Samuel, ch. I, 15.

blaient serrés le samedi, tout en étant écartés l'un de l'autre, à cause de la présence des démons : ceux-ci s'asseyaient sur les genoux qu'ils fatiguaient, usaient les vêtements des rabbins en s'y frottant, faisaient chanceler ceux sur lesquels ils s'appuyaient. Celui qui veut s'assurer de leur passage, doit prendre de la cendre tamisée et la répandre autour du lit; il y apercevra le matin des traces de pas semblables à ceux du coq. Celui qui voudra les voir devra prendre le fœtus d'une chatte noire qui sera noir lui-même, que ce soit un premier-né et provenant d'un premier-né, on le consumera au feu, on le pulvérisera, puis on se répandra de cette poudre dans les yeux : on verra alors ces esprits. Mais il faut avoir soin de verser le reste de la poudre dans un tuyau en fer, de le sceller avec un cachet en fer, afin que ces mêmes esprits n'en enlèvent rien [1], et il faut cacheter le couvercle, afin que cette poudre n'endommage personne. R. Bivi, fils d'Abbayé, suivit cette formule; il vit les esprits, et, faute de précautions, il courut des dangers; mais les rabbins prièrent pour lui et il fut guéri.

Le même auteur enseigne encore ceci : La prière que l'homme adresse à Dieu ne produit son meilleur effet que dans la synagogue; car il est dit (I Rois, VIII, 28) : *Pour écouter le chant et la prière;* donc, la prière doit avoir lieu dans le même emplacement que le chant. Comment sait-on, demanda Rabin, fils de R. Ada, au nom de R. Isaac, que l'Éternel se trouve présent dans la synagogue? Parce qu'il est dit (Psaume LXXXII, 1) : *Dieu se tient dans l'assemblée du Seigneur;* cela prouve aussi qu'il réside dans une réunion de dix individus dont l'ensemble forme une communauté. Et comment sait-on que si trois personnes sont réunies pour juger une cause, la Providence réside au milieu d'elles? C'est qu'il est dit (*ibid.*) : *Au milieu des juges il prononce des sentences.* Elle réside aussi auprès de deux personnes qui se livrent à l'étude de la Loi, ainsi qu'il est dit (Malakhi, III, 16) : *Alors parleront ceux qui craignent Dieu, l'un s'adressera à l'autre, et Dieu l'entendra, le comprendra; il en tiendra compte dans le livre des souvenirs ouvert devant lui pour inscrire les actions de ceux qui craignent l'Éternel et considèrent son nom.* A quoi fait allusion cette dernière expression? A ceci : Si quelqu'un avait l'intention d'accomplir un précepte légal, et que, malgré toute sa bonne volonté, il en ait été empêché, l'intention compte pour l'action. Même si une seule personne se livre à l'étude de la Loi, elle est assistée de la Providence [2], comme l'indique ce verset (Exode, XX, 21) : *Partout où j'entendrai la mention de mon nom, je viendrai à toi pour te bénir.* S'il en est ainsi pour une personne seule, n'en est-il pas de même, à plus forte raison, pour

[1] On sait que les esprits malfaisants n'ont aucun pouvoir sur ce qui est fermé à la cire. Comp. tr. *'Houllin,* fol 105[b].

[2] Comp. tr. *Abôth* (maximes des pères), ch. III, *Mischnâ,* 2.

deux (à quoi bon alors les explications relatives aux deux cas précédents)? C'est que, s'il y en a deux, leurs paroles seront inscrites dans le livre des souvenirs, ce qui n'a pas lieu pour une seule. Si ce point est admis, pourquoi parler du cas où ils sont trois? C'est qu'on aurait pu croire qu'au sein du tribunal établi seulement pour la paix la Providence ne réside pas; c'est pourquoi on nous apprend que l'exercice de la justice est autant aimé de Dieu que l'étude de la Loi. S'il en est ainsi pour trois, pourquoi parler du cas où ils sont dix? C'est que, pour une réunion de dix, qui forment l'assemblée, l'Éternel va au-devant d'elle; mais, pour trois, l'Éternel se manifeste seulement lorsqu'ils sont assis ensemble.

Le même auteur dit aussi : Qu'est-ce qui semble prouver que Dieu porte des phylactères? C'est qu'il est dit (Isaïe, LXIII, 8) : *L'Éternel jure par sa droite et par la force de son bras.* Or, l'expression *par sa droite* représente la Loi, puisqu'il est dit (Deutéronome, XXXIII, 2) : *A sa droite se trouve le feu de Loi pour eux;* et les termes *par la force de son bras* indiquent les phylactères, comme il est dit : *Dieu donne la force à son peuple* (Psaume XXIX, 11), ce qui pour Israël est symbolisé par les *tephilin*, en vertu de ce verset (Deutéronome, XXVIII, 10) : *Tous les peuples de la terre verront que le nom de l'Éternel a été désigné par toi, et ils te craindront.* Ce signe qui doit inspirer la crainte, c'est, selon R. Éliézer le Grand, les phylactères de la tête. Mais, demanda R. Nahman bar-Isaac à R. Hiya bar-Abin, que peut-il être écrit dans les phylactères que porte le Maître de l'univers (ils ne sauraient contenir, comme ceux des hommes, le devoir de l'adorer)? On y trouve ce verset (I Chroniques, XVII, 21) : *Y a-t-il une seule nation sur la terre qui ressemble à ton peuple d'Israël?* Mais convient-il de glorifier Dieu par les louanges d'Israël? Oui, comme il est dit (Deutéronome, XXVI, 17) : *Tu as reconnu aujourd'hui l'Éternel;* puis il est dit : *Et Dieu t'a reconnu en ce jour.* Ainsi l'Éternel a dit à Israël : Vous m'avez préféré à tout ce monde, et moi je vous ai distingués entre tous les peuples de l'univers; votre profession de foi est formulée dans ce verset : *Écoute Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est un* (*ibid.* VI, 4), et moi je vous choisis entre tous, ainsi qu'il est dit au verset précité : *Y a-t-il une seule nation sur la terre qui ressemble à ton peuple d'Israël?* Tel est en somme, dit R. Acha, fils de Raba, à R. Asché, le verset qui se trouve dans l'une des quatre cases des *tephilin*. Quels versets peut-il y avoir dans les autres cases? Les suivants, répondit-il : *Quelle est la grande nation*, etc. (Deutéronome, VI, 9)? *Et y a-t-il une grande nation...* (*ibid.*)? *Heureux, Israël...* (*ibid.* XXXIII, 29). *Où Dieu éprouve-t-il...* (*ibid.* IV, 3)? *Pour te placer à la tête*, etc. (*ibid.* XXVI, 19). S'il en était ainsi, qu'on mît chacun de ces versets dans une case spéciale, n'en faudrait-il pas plus de quatre? Non, en réunissant les deux premiers versets dans une case, ou en les disposant tous dans les phylactères du bras qui n'ont F. 6r.
qu'une case.

Rabin bar-R. Ada dit encore au nom de R. Isaac : Si un individu a pris l'habitude de se rendre à la synagogue et qu'il n'y aille pas un jour, Dieu lui demande compte de sa négligence, ainsi qu'il est dit (Isaïe, L, 10) : *Quel est parmi vous celui qui craint Dieu, qui écoute la voix de son serviteur, qui parcourt les ténèbres sans clarté?* C'est-à-dire, si c'est pour un devoir religieux qu'il marche, il verra clair, même dans les ténèbres; mais non pour un sujet profane. *Et il se fiera au nom de l'Éternel* (*ibid.*). Pourquoi ajoute-t-on ces mots? Pour en faire un reproche à ceux qui n'éprouvent pas cette confiance.

R. Yochanan dit : Si l'Éternel, en pénétrant dans une synagogue, n'y trouve pas dix individus réunis pour la prière, il est irrité de ce défaut d'assiduité, en vertu de ce verset (*ibid.* 2) : *Pourquoi suis-je venu s'il n'y a personne? J'ai appelé et personne ne m'a répondu.* R. Ḥelbo dit au nom de R. Houna : Celui qui se fixe une place déterminée pour la prière sera secouru par le Dieu d'Abraham; et s'il meurt, on dira de lui que c'était un homme modeste et pieux, digne disciple de notre patriarche Abraham. Et comment sait-on qu'Abraham avait agi ainsi? C'est qu'il est dit (Genèse, XIX, 27) : *Abraham se leva de grand matin et se rendit à l'emplacement où il s'était arrêté.* Or, l'*arrêt* désigne implicitement la prière, comme il est dit : *Pinehas se leva et pria* (Psaume CVI, 30). R. Ḥelbo dit aussi au nom de R. Houna, qu'en sortant du temple on ne doit pas faire de grands pas comme si l'on avait hâte de le quitter. Toutefois, dit Abayé, cette recommandation n'a lieu que pour la sortie; mais, pour arriver, on doit au contraire se dépêcher, comme il est dit : *Courons pour connaître Dieu* (Hosée, VI, 3). R. Zeira dit : En principe, lorsque je voyais les rabbins courir le samedi pour se rendre au sermon, je me disais qu'ils transgressent ainsi la solennité du jour[1]; mais je me suis mis moi-même à courir dès que j'ai appris l'avis de R. Tanhoum au nom de R. Josué ben-Lévi, selon lequel l'homme doit se hâter pour écouter les enseignements religieux, même le samedi, ainsi qu'il est écrit (Hosée, XI, 10) : *Ils courent voir l'Éternel comme un lion en fureur*, etc. R. Zeira dit que la récompense de ceux qui suivent ce cours est due plutôt pour la course que pour l'audition (dont maintes fois on ne conserve rien dans la mémoire); de même, selon Abayé, la récompense pour assister aux cours du samedi avant les fêtes est due pour la gêne qu'on éprouve dans cette foule d'auditeurs; selon Rabba, celle d'une bonne leçon est due pour la peine qu'on s'est donnée de comprendre; celle d'une visite à des gens en deuil a pour cause, selon R. Papa, le silence qu'on s'est imposé; le principal mérite d'un jeûne réside, selon Mar Zoutra, dans la charité qu'on fait en ce jour, et celui d'une oraison funèbre réside, selon R. Schescheth, dans le ton lamentable qu'on lui

[1] On dit au traité *Schabbath*, fol. 113, qu'on ne doit pas se fatiguer par la course en ce jour.

donne; enfin celui d'une cérémonie de mariage réside, selon R. Asché, dans la valeur des paroles qu'on adresse aux fiancés.

R. Houna dit que c'est un acte impie de prier derrière la synagogue, car il est dit : *Les impies tournent à l'entour* (Psaume XII, 9). Toutefois, dit Abayé, on ne traite comme impie que celui qui ne tourne pas la face vers la synagogue pendant la prière, mais non celui qui se tourne vers elle. Un homme priait un jour derrière une synagogue, sans tourner la face vers elle. Il voit passer Élie, qui lui apparaît sous la forme d'un marchand arabe et lui dit : Tu t'es permis deux grossièretés à l'égard de ton maître, 1° en priant derrière la synagogue; 2° et en te détournant; il tira aussitôt son sabre et le tua.

L'un des rabbins dit à R. Bivi ben-Abayé, ou, selon d'autres, R. Bivi dit à R. Nahman bar-Isaac : Pourquoi est-il dit (Psaume XII, 9): *Combien l'exaltation est méprisée chez les enfants de l'homme?* Il lui répondit : C'est une allusion aux sujets de prières qui montent au ciel et que les humains n'estiment pas assez. R. Yochanan et R. Éléazar y voient une autre allusion, et ils disent tous deux : Lorsque l'homme a besoin d'avoir recours à autrui, son visage se couvre de honte et il ressemble au *kroum*, comme il est dit*: Le kroum est méprisable chez les enfants de l'homme.* Et que signifie *kroum?* R. Dimi survint et l'expliqua : C'est le nom d'un oiseau des îles, qui, aux premiers rayons du soleil, change plusieurs fois de couleur[1]. R. Ame et R. Asche ajoutent cette explication : Il semble au nécessiteux qu'il soit condamné à subir deux peines: celles du feu et de l'eau; car il est dit (Psaume LXVI, 12) : *Tu as laissé chevaucher les hommes sur notre tête, nous avons passé par le feu et par l'eau* (et nous avons changé d'aspect).

R. Ḥelbo dit au nom de R. Houna : Il faut toujours avoir soin de dire la prière de l'après-midi (מנחה), car à cet office seul le prophète Élie fut exaucé par Dieu, ainsi qu'il est dit: *Lorsque le soir approchait, Élie le prophète s'avança et dit : Éternel, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*, etc. *exauce-moi, Éternel, exauce-moi* (I Rois, XVIII, 36 et 37); exauce-moi d'abord en faisant descendre un feu du ciel, et exauce-moi encore, en ce qu'on ne dise pas que j'ai fait de la sorcellerie. R. Yochanan fait la même recommandation pour la prière du soir, en vertu de ce verset : *Que ma prière soit érigée devant toi comme une offrande d'encens, et que l'élévation de mes mains ait autant de valeur qu'un sacrifice du soir* (Psaume CXLI, 2); et R. Nahman bar-Isaac en dit autant pour la prière du matin, comme il est dit : *Éternel, le matin écoute ma voix, le matin je me présente devant toi et j'espère* (Psaume V, 4).

R. Ḥelbo dit aussi au nom de R. Houna : Celui qui prend part au repas des

[1] Le sens de ce verset serait, en conséquence : Ceux des hommes qu'on méprise changent de couleur.

fiançailles et ne le réjouit pas par sa présence, transgresse les cinq expressions *voix* (par lesquelles Dieu a béni Israël), qui se trouvent dans ce verset : *La voix de la joie, la voix de la réjouissance, la voix du fiancé, la voix de la fiancée, et une voix dit : Rendez grâce à l'Éternel Sebaôth* (Jérémie, XXXIII, 11). Si, au contraire, l'invité prend part à la gaité, quelle sera sa récompense? Il aura le bonheur, dit R. Josué ben-Lévi, de jouir des bienfaits de la Loi, pour la promulgation de laquelle le terme *voix* a été employé un même nombre de fois, ainsi qu'il est dit : *Lorsque le troisième jour arriva et qu'il fut matin, il y eut des voix et des éclairs; un épais nuage couvrait la montagne, et la voix du schophar retentit très-violemment*, etc. *La voix du schophar continuait en devenant plus forte, Moïse parlait et Dieu lui répondait au milieu de la voix du tonnerre* (Exode, XIX, 16 et 19). Est-ce bien vrai qu'on les entendit? N'est-il pas écrit au contraire (*ibid.* XX, 15) : *Tout le peuple vit* (ou se représenta) *les voix?* Ce dernier verset se rapporte aux coups de tonnerre qui précédèrent la promulgation de la Loi (et non à ceux qui accompagnèrent la révélation).

R. Abahou dit : L'action de réjouir le fiancé équivaut à l'offre d'un sacrifice de grâce (également accompli pour un sujet de joie), comme il est dit (Jérémie, XXXIII, 11) : *Ils apportent des actions de grâce dans la maison du Seigneur.* R. Nahman bar-Isaac dit : Cela équivaut à la reconstruction de l'une des ruines de Jérusalem, comme il est écrit (*ibid.*) : *Je ramènerai les captifs de ce pays et les mettrai au même état qu'auparavant, dit l'Éternel.*

R. Helbo dit encore au nom de R. Houna : Tout homme qui craint Dieu verra ses vœux exaucés, en interprétant ainsi ce verset : *En somme, on écoute tout de celui qui craint Dieu et observe ses commandements*, etc. (Ecclésiaste, XII, 13). Pourquoi ajoute-t-on à la fin les mots *c'est là l'homme tout entier?* C'est que, répond R. Éléazar, Dieu se dit qu'il n'a créé l'univers qu'en faveur de cet être, ou selon R. Aba-Cahana, parce qu'il équivaut à tout l'univers. R. Simon ben-Azaï, ou, selon d'autres, R. Simon ben-Zoma dit : Tout l'univers n'a été créé que pour lui être attaché. R. Helbo dit encore : Si l'on sait que le prochain a l'habitude de vous saluer, on lui donne le premier salut, comme il est dit : *Recherche la paix et poursuis-la* (Psaume XXXIV, 15). Mais si cet individu ne rendait pas le salut, ce serait considéré comme un vol, en vertu de ce verset (Isaïe, III, 14) : *Vous avez ravagé la vigne et vous avez dans vos maisons le bien volé au pauvre* (qui n'a pas d'autre bien que le salut).

R. Yochanan dit au nom de R. Yossé : Comment sait-on que Dieu lui-même
F. 7a. prie? C'est qu'il est dit : *Je les amènerai sur ma montagne sainte et je les réjouirai dans ma maison de prières* (Isaïe, XXVI, 7); il n'est pas dit de *leurs prières*, mais des *miennes;* donc il prie aussi. Et que demande-t-il? R. Zoutra bar-Tobia répond au nom de Rab qu'il dit ceci : Puisse-t-il arriver que ma miséricorde l'emporte sur ma colère, que ma générosité se révèle dans toutes mes actions,

que je me montre favorable à mes enfants, et que je les traite mieux que ne le mérite leur conduite!

On a enseigné que R. Ismaël bar-Élischa disait : Je suis entré une fois (comme grand-prêtre) au sanctuaire le plus reculé (*sacro sanctum*) pour y faire fumer l'encens, et je vis qu'*Aktriel* (la couronne divine), l'Éternel, le Dieu *Sebaôth* était assis sur un trône haut et élevé; il me disait : Ismaël, mon fils, bénis-moi. Je répondis en disant la formule précitée : Puisse-t-il arriver que ta miséricorde l'emporte sur ta colère, que ta générosité se révèle dans tes actes, et que tu te montres favorable à tes enfants et que tu leur accordes au delà de leur mérite. Il me parut faire un signe de tête, comme pour répondre *amen* à ma bénédiction. On nous apprend par là que la bénédiction d'un particulier ne doit pas nous être indifférente[1].

R. Yochanan dit encore au nom de R. Yossé : D'où sait-on qu'il ne convient pas de calmer quelqu'un au moment où il est irrité? Parce qu'il est dit (Exode, XXXIII, 14) : *Ma face passera, puis je te procurerai le repos*, c'est-à-dire l'Éternel engagea Moïse à attendre que sa colère fût passée, et à se remettre plus tard. Mais peut-on exprimer le terme de colère à l'égard de Dieu? Oui, comme il est dit : *Chaque jour Dieu s'irrite* (Psaume VII, 12). Et combien de temps dure cette colère? Un clin d'œil, c'est-à-dire la 58,888e partie de l'heure[2]; c'est une mesure de temps si petite, que nul autre n'a pu la déterminer que Balaam l'impie, dont il est dit : *Il connaît les pensées du Très-Haut* (Nombres, XXIV, 16). Comment, s'il n'a pu comprendre ce que voulait sa monture (l'ânesse), peut-il saisir l'essence de Dieu? Aussi a-t-on seulement voulu dire dans ce verset qu'il savait déterminer l'instant auquel Dieu s'irrite. C'est, en effet, ce que dit à Israël le prophète Michée (VI, 5) : *Mon peuple, souviens-toi de celui qui a conseillé Balak, roi de Balaam*, etc. Qu'indiquent les mots suivants (*ibid.*) : *pour connaître les jugements de Dieu?* Cela signifie, répondit R. Éléazar, que Dieu disait à Israël : Voyez que de bienveillance j'ai exercée envers vous en ne m'irritant pas au temps de l'impie Balaam; car si je m'étais irrité, il ne serait pas resté un seul survivant d'Israël. C'est pourquoi Balaam disait à Balak : *Comment maudirai-je celui que Dieu n'a pas maudit et comment éveiller la colère contre celui qui n'irrite pas Dieu* (Nombres, XXIII, 8)? Cela prouve que pendant tout ce temps il ne s'était pas irrité. Combien de temps dure l'irritation? Un instant; ce qui équivaut en durée, selon R. Abin ou R. Abina, au temps qu'il faut pour prononcer ce mot. Comment sait-on que c'est si court? Par ce ver-

[1] Axiome qui se trouve tr. *Meghillâ*, ch. I, fol. 15a.

[2] Cette fixation qu'on lit, selon d'autres, 8,888, et qui contient une succession du chiffre 8, nous paraît douteuse; nous croyons que celle qui se trouve énoncée au Talmud de Jérusalem, même traité, ch. I, § 1 (p. 8 de notre traduction), est plus authentique; elle équivaut presque à un quart de seconde.

set (Psaume xxx, 7) : *La colère dure une seconde, mais la vie réside dans sa volonté*, ou par le suivant (Isaïe, xxvi, 20) : *Il s'écoule à peine un instant et sa colère se passe*. Et à quel moment de la journée a-t-elle lieu? Pendant un instant des trois premières heures, répond Abayé, lorsque la crête du coq blanchit et qu'il se tient sur une patte. Mais ne lui arrive-t-il pas de se tenir ainsi à chaque heure du jour? Oui, mais la crête a alors des taches rouges, ce qui n'a pas lieu au matin, dans cet instant d'irritation. — Un Sadducéen, qui étudiait sous la direction de R. Josué ben-Lévi, se donnait bien du mal pour saisir cet instant. Dans ce but, il prit un jour un coq, le fixa au pied du lit et ne le quitta pas des yeux, dans l'espoir de remarquer ledit instant; mais lorsque le moment précis arriva, il s'endormit. Cela prouve, dit-il, que ce n'est pas une habitude constante chez la Providence, comme il est dit (Psaume cxlv, 9) : *Sa miséricorde s'étend à toutes ses créatures*, et il est dit encore : *Il n'est pas bon de punir aussi le juste*. On a enseigné au nom de R. Meir : Lorsque le soleil brille et que tous les rois d'Orient et d'Occident se revêtent de leur couronne, pour adorer ensuite le soleil, Dieu est irrité.

R. Yochanan dit au nom de R. Yossé : Une punition morale dans le cœur de l'homme est supérieure à plusieurs coups de lanière sur le dos, ainsi qu'il est dit (Hosée, ii, 9) : *Elle a couru après ses amants sans pouvoir les atteindre; elle les a cherchés et ne les a pas trouvés, et elle se dit : Allons, je veux retourner auprès de mon premier mari, car alors j'étais plus heureuse qu'à présent*. Selon Resch Lakisch, le repentir est préférable à cent coups de bâton, car il est dit (Proverbes, xvii, 10) : *La démonstration produit plus d'effet sur l'esprit d'un être intelligent que cent coups de bâton sur un sot*. Il dit aussi : Moïse a sollicité de l'Éternel trois objets qu'il a reçus de lui : 1° Il a demandé que la Providence réside au sein d'Israël, ce qui fut accordé, ainsi qu'il est dit (Exode, xxxiii, 16) : *N'est-ce pas pendant que tu nous accompagnes*, etc. 2° il a demandé qu'elle réside sur Israël seul, comme il est dit : *Et nous sommes tombés moi et ton peuple* (*ibid.*); 3° il a voulu connaître la raison des actions divines, et cette demande fut accordée également. Il est dit (*ibid.* 13) : *Fais-moi connaître tes voies*. Maître de l'univers, dit-il, pourquoi y a-t-il parmi les justes des heureux et des malheureux, ainsi que parmi les impies? Moïse, lui fut-il répondu, le juste heureux est celui qui descend d'un juste, le juste malheureux est celui qui est né d'un impie, l'impie heureux est le fils d'un juste, et enfin l'impie malheureux est celui qui a eu pour père un impie. Est-ce bien vrai que l'origine entache? Le verset qui dit : *Dieu reporte sur les fils les péchés des pères* (Exode, xxxiv, 7), n'est-il pas contre-balancé par le suivant (Deutéronome, xxiv, 16) : *Les fils ne mourront pas pour leur père?* Comment expliquer cette contradiction? Elle n'est pas fondée, fut-il répondu; le premier verset s'applique à ceux qui suivent les mauvais exemples paternels, et le second à ceux qui ne les suivent pas.

Par conséquent, il faut modifier un peu les termes de l'explication donnée à Moïse : Le juste heureux est celui qui est parfaitement juste, et le malheureux est celui qui n'est pas complétement juste, et l'on établit la même distinction à l'inverse pour l'impie. Cette opinion (que Dieu a accordé à Moïse ses trois demandes) est en contradiction avec l'avis de R. Meir qui dit qu'il lui en a été accordé seulement deux, et non la troisième, comme il est dit (Exode, xxxiii, 19) : *Je favorise celui que je favorise*, si même il n'en est pas digne, *et j'ai pitié de celui qui me l'inspire*, si même il ne la mérite pas; mais, est-il dit ensuite : *Tu ne pourras voir ma face.* Or, on a enseigné au nom de R. Josué ben-Korcha que l'Éternel s'exprima ainsi pour Moïse : Lorsque j'avais consenti à être vu (au buisson ardent, Exode, iii, 2-7), tu n'osais pas me voir; maintenant cela ne se peut plus. Ceci est contraire à l'avis de R. Samuel bar-Nahmeni, qui dit au nom de R. Jonathan : C'est en récompense de trois actions vertueuses qu'il jouit de trois faveurs : 1° *Moïse se couvrit la face* (*ibid.*), et il en fut récompensé par le don d'un visage rayonnant; 2° *il fut saisi de respect*, et, par contre, on craignit de s'approcher de lui (Exode, xxxiv, 20); 3° pour le mérite de n'avoir pas voulu contempler la Providence, il eut plus tard la faveur de *voir Dieu* (Nomb. xii, 8); et il est dit encore : *Je retirerai ma main et tu me verras par le dos* (Ex. xxxiii, 23). Rabi Hana bar-Bizna dit au nom de R. Simon Hassîda : Cela prouve que Dieu a montré à Moïse comment se fait le nœud des phylactères [1].

Le même auteur dit encore : Chaque parole sortie de la bouche de Dieu est dite pour le bien, et, si même elle dépend d'une condition [2], elle n'est pas modifiée. Comment sait-on cela? Par Moïse, dont il est dit (Deutéronome, ix, 14) : *Laisse-moi, je veux les exterminer,* etc. *et pourtant je ferai de tes descendants une nation puissante.* En effet, quoique par suite des supplications de Moïse l'extermination d'Israël ne fut pas complète, la parole divine fut accomplie en faveur des descendants du Législateur, comme il est dit (I Chroniques, xxiii, 15) : *Les fils de Moïse furent Guerschom et Éliézer; les fils d'Éliézer furent Rehabia l'aîné, dont les descendants devinrent très-nombreux;* ils dépassèrent, selon R. Joseph, le chiffre de six cent mille, comme on peut le conclure de l'analogie des expressions *multiplicité* (רב); or, dans ce verset, il est dit: *Ils devinrent très-nombreux*, et ailleurs il est dit (Exode, i, 7) : *Les enfants d'Israël fructifièrent, se propagèrent et devinrent très-nombreux* (et comme on sait qu'en Égypte ils atteignirent le chiffre de 600,000, il doit en être de même pour la postérité de Moïse).

R. Yochanan dit au nom de R. Simon ben-Iochaï : Depuis la création, F. 7b.

[1] Ce nœud est pris ici allégoriquement, et l'on veut dire : L'Éternel, en révélant à Moïse la portée et le but de toute la création, lui a démontré clairement comment toutes les créatures se tiennent étroitement, et combien est grande la puissance de l'Être suprême et unique qui a créé tout cela.

[2] C'est-à-dire, si même la condition dont elle dépend n'était pas remplie.

personne n'appela le Seigneur *maître*, jusqu'au jour où Abraham arriva et l'invoqua comme tel, selon ce verset (Genèse, xv, 8) : *Et il dit : Seigneur maître, comment saurai-je que j'aurai des héritiers?* Rab dit que Daniel ne fut exaucé qu'en faveur d'Abraham, ainsi qu'il est dit (Daniel, ix, 17) : *Maintenant, ô notre Dieu, exauce la prière de ton serviteur et ses supplications; éclaire ta face pour ton sanctuaire ruiné, que ce soit en faveur de mon Dieu.* (On passe là brusquement de la 2e à la 3e personne.) On n'a pas dit *en ta faveur*, afin de sous-entendre par là la faveur d'Abraham qui, le premier, l'a invoqué par son nom. R. Yochanan dit au nom du même : Comment sait-on qu'il est inutile d'apaiser l'homme pendant sa colère? C'est qu'il est dit (Exode, xxxiii, 14) : *Ma face passera et je te procurerai le repos* (une fois la colère passée, je t'exaucerai).

R. Yochanan dit aussi au nom de cet auteur que, depuis l'instant de la création, nul individu ne rendit grâce à Dieu jusqu'au jour où Léa vint et accomplit l'action de grâce, comme il est dit : *Cette fois, je veux rendre grâce à l'Éternel* (Genèse, xxix, 35). Le premier-né de Jacob fut appelé Ruben; c'est que, selon R. Éléazar, Léa dit : Voyez quelle différence il y a entre mon enfant et ceux de ma belle-mère; l'un de ceux-ci vendit son droit d'aînesse, tout en se rendant compte de son action, comme il est dit (*ibid.* xxv, 33) : *Il vendit son droit d'aînesse à Jacob.* Qu'en est-il résulté? *Ésaü haït Jacob* (*ibid.* xxvii, 41); puis il est dit (*ibid.*) : *C'est avec raison qu'on l'a appelé Jacob, car il m'a trompé deux fois.* En outre (dit Léa), quoique mon fils ait nécessairement perdu le droit d'aînesse qui fut transporté sur Joseph, comme il est dit (I Chroniques, v, 1) : *Lorsqu'il déshonora la couche de son père, l'aînesse fut accordée à Joseph.* Ruben ne se vengea pourtant pas de lui lorsqu'on voulut tuer Joseph (Genèse, xxxvii, 21) : *Lorsque Ruben l'apprit, il le sauva de leurs mains.* A ce même propos, on demanda pourquoi Ruth porte ce nom. C'est que, répond R. Yochanan, en vertu de ses qualités, elle eut le bonheur de donner naissance à la souche royale dont sortit David, qui a célébré Dieu par des cantiques et des louanges[1]. Comment savons-nous que c'est ce nom qui en fut la cause? C'est que, répond R. Éliézer, le verset dit : *Voyez, contemplez les œuvres de Dieu, comment il a établi des dévastations sur la terre* (Psaume xlvi, 9); or, il ne faut pas lire dans ce verset le terme de *dévastations*, mais celui de *noms* fixés sur la terre[2].

R. Yochanan dit encore : Les mœurs relâchées dans l'intérieur d'une maison sont plus pernicieuses pour l'homme que les ruines qu'entraîne la guerre de Gog et de Magog[3], car il est dit (Psaume iii, 1) : *Psaume de David, en fuyant*

[1] Littéralement : qui l'a *rassasié*, et de cette racine vient le nom de רות, Ruth.

[2] Ces deux expressions se rendent par le même mot שמות, ponctué différemment.

[3] Selon le Talmud et les Midraschim, il y aura avant la venue du Messie des guerres terribles et dévastatrices, sous la conduite de Gog et de Magog, par suite desquelles tous les impies périront. Comp.

devant Absalon son fils; et il est dit ensuite : *Éternel, que mes enfants sont nombreux! un grand nombre d'adversaires s'élèvent contre moi.* Au contraire, pour la guerre de Gog et de Magog, il est dit (II, 1) : *Pourquoi les nations s'assemblent-elles et les peuples projettent-ils des choses vaines?* mais il n'est pas dit que ses adversaires sont nombreux.

Ce psaume commence ainsi : *Cantique de David, lorsqu'il s'enfuit de devant son fils Absalon.* Au lieu de *cantique*, pourquoi ne pas l'appeler *complainte?* R. Siméon, fils d'Abischalom, répondit par un exemple devant servir de comparaison : Si un homme, ayant contracté une dette, craint de ne pas pouvoir l'acquitter, il s'en afflige; mais aussitôt qu'il a payé, il est joyeux. Il en fut de même pour David : lorsque Dieu lui eut dit : *Je ferai surgir le mal contre toi du sein de ta famille* (II Samuel, XII, 11), il était triste et il craignait qu'un serviteur ou un bâtard ne vînt l'attaquer sans pitié; aussi, en voyant que c'était Absalon, il se réjouit, parce que ses craintes se dissipèrent, et il entonna un cantique.

R. Yochanan dit encore au nom du même : Il est permis de lutter contre les impies ici-bas, car il est dit (Proverbes XXVIII, 4) : *Ceux qui abandonnent la Loi louent le méchant, et ceux qui observent la Tora le combattent.* On a enseigné également que R. Doustaï bar-Maton énonçait le même principe en vertu dudit verset. Il ne faut pas se laisser détourner par celui qui invoquerait le verset suivant (Psaume XXXVII, 1) : *Ne t'irrite pas contre les impies et ne sois pas zélé contre les malfaiteurs*, mais il faut lui répondre que ce verset exprime l'avis de celui dont le cœur bat d'inquiétude (au souvenir de ses péchés). Ce verset indique seulement qu'il ne faut pas ressembler aux malfaiteurs et ne pas imiter leurs actions, et il est dit de même (Proverbes, XXIII, 17) : *Que ton cœur n'envie pas les pécheurs, et reste au contraire dans la crainte de Dieu chaque jour.* Est-ce bien ainsi? R. Isaac ne dit-il pas : Si l'on voit que pour l'impie l'heure est favorable, il ne faut pas lutter contre lui, car il est dit (Psaume X, 5) : *Ses voies réussissent à chaque moment?* En outre, il semble même qu'il est l'objet d'un jugement plus favorable, d'après ce verset (*ibid.*) : *Dans les hauteurs, tes punitions restent éloignées de lui;* et de plus, il méprise ses ennemis, comme il est dit : *Par son souffle il disperse ses adversaires* (*ibid.*). Comment expliquer la contradiction entre cette abstention et l'avis de R. Yochanan? (*r.*) De cette façon, l'avis selon lequel on doit s'abstenir se rapporte au cas où il s'agit de choses privées; l'autre avis se rapporte à des questions concernant le ciel (auquel cas la lutte est un devoir). On peut aussi admettre qu'il s'agit, selon l'un et l'autre avis, de sujets célestes; seulement le premier avis se rapporte au cas où l'heure est favorable à l'impie, et le second à celui où elle ne l'est pas. Ou bien encore, selon l'un et

traités *Soucca*, fol. 52ᵃ, *Yebamôth*, 62ᵃ, *'Abôda Zara*, 5ᵃ, et *Niddâ*, 13ᵇ.

l'autre avis, l'heure est favorable; seulement, le premier avis se rapporte au juste parfait, et le second au juste qui n'est pas parfait, car R. Houna rappelle ce verset (Habacouk, I, 13) : *Pourquoi contemples-tu les infidèles? Pourquoi es-tu silencieux lorsque l'impie engloutit celui qui est plus juste que lui?* Or, cela se peut-il? N'est-il pas écrit (Psaume XXXVII, 33) : *Dieu ne l'abandonne pas à son pouvoir;* puis : *Il ne survient aucun accident au juste* (Proverbes, XII, 21)? On veut donc dire par là que l'impie peut faire du tort à celui qui est un peu plus juste que lui, mais non au juste parfait. Enfin on a pu vouloir dire que l'influence de l'instant favorable importe beaucoup[1].

Le même auteur dit encore : Si l'on assigne un endroit fixe pour la prière, on verra la chute de ses ennemis, comme il est dit (II Samuel, VII, 10) : *J'ai fixé une place pour mon peuple d'Israël, je l'ai implanté là, il y reposera; il ne sera plus inquiet, et les enfants de l'iniquité ne continueront plus à le tourmenter comme dans le passé.* R. Houna demanda : Comment se fait-il qu'il soit dit tantôt *de le tourmenter*, tantôt *de l'exterminer* (I Chroniques, XVII, 9)? Il s'agit d'abord (lors de la construction du temple) de dire que les ennemis des Juifs *ne les tourmentent* plus; puis (lorsque Israël pécha) que leurs prières détournassent d'eux la ruine et la destruction. R. Yochanan dit aussi que la pratique de la Loi est préférable à son étude, comme il est dit (II Rois, III, 11) : *Voici Élisée, fils de Schafat, qui versa l'eau par les mains d'Élie.* Il n'y est pas dit qu'il étudia la Loi, mais il *versa;* cela prouve que la pratique est supérieure à l'étude. R. Isaac dit à R. Naḥman : Pourquoi n'êtes-vous pas allé au temple pour prier? — Je n'ai pas pu, répondit-il, étant retenu par une indisposition. — En ce cas, dit le premier, il fallait réunir dix personnes pour prier. — C'est trop difficile, répliqua l'autre. — Pourquoi alors, dit-il, n'as-tu pas demandé au ministre officiant qu'il te prévienne de l'instant auquel se fera la prière publiquement? — A quoi bon tout cela? répliqua R. Naḥman. — C'est que, dit R. Yochanan, au nom de R. Simon ben-Yochai, ce verset (Psaume LXIX, 14) : *Et moi, je t'adresse ma*
F. 8[a]. *prière, Éternel, dans l'instant favorable*, prouve qu'il y a un instant plus favorable que d'autres; c'est celui pendant lequel le public prie. R. Yossé bar-R. Ḥanina le prouve par le verset suivant (Isaïe, XLIX, 8) : *Ainsi, a dit l'Éternel, je t'ai exaucé dans l'instant de la faveur.* R. Acha bar-R. Hanina fonde la même idée sur ces mots (Job, XXXVI, 5) : *Certes, Dieu ne méprise pas*[2] *ce qui est grand* (les prières d'ensemble); et il est dit (Psaume LV, 19) : *Il a racheté en paix mon âme de l'oppression dirigée contre moi, car beaucoup de personnes étaient avec moi.*

[1] Il peut même en résulter la ruine du juste parfait. Comp. tr. *Meghillâ*, fol. 6[b]; tr. *Baba-Mecia'*, fol. 71[a].

[2] Pour les besoins de l'interprétation on suppose, comme il arrive souvent au Talmud, que la conjonction ו du mot ולא est omise; ce qui modifie le sens primitif du verset.

C'est-à-dire que l'Éternel dit : Tout individu qui s'occupe de l'étude de la Loi, ou de bienfaisance, et fait la prière en public est considéré par moi comme s'il avait racheté mes enfants des nations de l'univers.

Resch Lakisch dit : Tout individu qui possède une synagogue dans sa ville et n'y entre pas pour prier, s'appelle un mauvais voisin, car il est dit (Jérémie, XII, 14) : *Ainsi a parlé l'Éternel contre tous les mauvais voisins qui touchent à l'héritage que j'ai légué à mon peuple d'Israël.* En outre, il provoque l'exil pour lui et pour ses enfants, comme il est dit (*ibid.*) : *Je les enlèverai de leur terre et j'arracherai la maison de Juda de leur sein.* A ce propos, lorsqu'on eut dit à R. Yochanan qu'il y a des vieillards à Babylone, il s'en étonna; il rappela ces mots : *Afin que vos jours et ceux de vos enfants se prolongent sur cette terre* (Deutéronome, XI, 21), et se demanda s'il n'y avait pas lieu d'en conclure qu'en dehors de la Terre-Sainte on ne vivrait pas longtemps; mais lorsqu'on lui apprit qu'ils se rendent de bonne heure à la synagogue et qu'ils en sortent tard, il dit que c'est là la cause de leur longévité. C'est ce que dit aussi R. Josué ben-Lévi à ses fils, allez de bonne heure et restez longtemps à la synagogue, afin que vous viviez longtemps. R. Acha bar-R. Hanina interprète ce verset : *Heureux l'homme qui m'obéit, qui séjourne à mes portes chaque jour, et garde les linteaux de mon entrée* (Prov. VIII, 34); puis il est dit : *Celui qui me trouve a trouvé la vie.* On en conclut, dit R. Ḥisda, qu'il faut toujours faire un chemin de «deux portes» dans la synagogue; ce n'est pas à dire qu'il faut passer par deux portes, mais s'avancer d'autant dans la synagogue (sur une longueur de huit aunes), avant de se mettre à prier.

Il est dit (Psaume XXXII, 7) : *C'est pourquoi chaque homme pieux t'invoque, à l'instant où il trouve.* Ces derniers mots, selon R. Ḥanina, s'appliquent à l'épouse qu'on choisit, comme il est dit : *Celui qui a trouvé une femme a trouvé le bien* (Proverbes, XVIII, 22). Dans les provinces d'ouest, lorsqu'un homme épouse une femme, on dit de lui *il a trouvé* ou *il trouve* (pour désigner un bon parti ou un mauvais); car la première formule est l'initiale de ce verset : *Celui qui a trouvé une femme a trouvé le bien et a acquis la grâce de l'Éternel.* La seconde formule est l'initiale du verset suivant : *Je trouve que la femme est plus amère que la mort* (Ecclésiaste, VII, 26). R. Nathan applique les mots *l'instant où l'on trouve* à la *tôra*, comme il est dit déjà : *Celui qui me trouve a trouvé la vie et a acquis la grâce de Dieu.* R. Naḥman bar-Isaac les applique à la mort, en vertu de ce verset (Psaume LXVIII, 21) : *Il y a des délivrances de la mort.* On a enseigné, en effet, qu'il existe neuf cent trois manières de mourir, ce que l'on peut déduire dudit verset; si l'on additionne la valeur des lettres du mot *délivrances* (תוצאות), on obtient juste ce total. La pire de ces manières est l'esquinancie; la plus douce est le baiser. La maladie de l'esquinancie ressemble à un buisson entouré d'une pièce de laine, qu'on voudrait arracher de là pour le rejeter (ce qui déchire inévitablement la laine); selon d'autres, elle ressemble à la rosée dans l'ou-

verture de l'œsophage. La mort par le baiser est aussi douce que le retrait d'un cheveu de dessus le lait. R. Yochanan dit que l'expression *l'instant où l'on trouve* désigne la tombe. R. Ḥanina demande que signifie ce verset (Job, III, 22) : *Ceux qui se réjouissent jusqu'à l'allégresse sont joyeux s'ils trouvent un tombeau.* Raba bar-R. Schila répond : C'est que les hommes disent qu'il convient d'implorer la miséricorde divine, pour en obtenir le pardon, jusqu'au dernier souffle. Mar Zoutra dit que l'expression *l'instant où l'on trouve* se rapporte aux cabinets secrets (qu'on est heureux de trouver près de soi). On dit dans l'Occident que l'explication de Mar Zoutra est préférable à toutes les autres.

Raba dit à Raphram bar-Papa : Maître, redis-nous un de ces enseignements théologiques que tu exposes au nom de R. Ḥisda dans les conférences de la synagogue. Voici, répondit-il, ce qu'a dit R. Ḥisda : S'il est écrit (Ps. LXXXVII, 2) : *Dieu préfère les portes de Sion à toutes les habitations de Jacob*, c'est que Dieu préfère aux synagogues et aux réunions d'études les portes des maisons qui se distinguent par les enseignements doctrinaires. Aussi R. Hiya bar-Amé dit-il au nom d'Oulla : Depuis le jour de la destruction du Temple, il semble que la Providence réside seulement dans le petit espace réservé aux études. Abayé dit : En principe, on étudiait à la maison et l'on se réunissait pour prier dans la synagogue; mais lorsqu'on entendit l'avis de R. Hiya bar-Amé au nom d'Oulla, relatif au séjour de la Providence, on pria dans le même endroit où l'on étudiait. R. Amé et R. Assa disent : Bien qu'il y eût treize synagogues à Tibériade, on ne priait qu'au milieu des colonnes où l'on étudiait.

R. Hiya bar-Amé dit encore au nom d'Oulla : Celui qui jouit du fruit de son labeur est supérieur à celui qui craint le Ciel. Pour ce dernier, il est dit (Psaume CXII, 1) : *Heureux l'homme qui craint Dieu;* tandis que de celui qui jouit du fruit de son travail, il est dit (*ibid.* CXXVIII, 2). *Lorsque tu manges le produit du travail de tes mains, tu es heureux et tu en acquerras du bien*, c'est-à-dire *tu es heureux* en ce bas monde, et *tu en acquerras du bien* dans la vie à venir; or cette dernière clause n'est pas dite au sujet de l'homme qui craint Dieu (mais pour le travail). Le même auteur dit aussi : On doit toujours demeurer dans la résidence de son maître; aussi est-ce seulement à la mort de Simi ben-Guera que Salomon (son disciple) alla épouser la fille de Pharaon[1]. Mais n'a-t-on pas enseigné l'inverse? Oui, mais ce n'est pas une contradiction; le premier avis s'applique à celui qui obéit à son maître, le second à celui qui désobéit (auquel cas il vaut mieux en être éloigné). R. Houna bar-Juda dit au nom de R. Menaḥem et de R. Amé : Ce verset : *Ceux qui abandonnent Dieu périront* (Isaïe, I, 28), se rapporte à celui qui, après avoir ouvert un rouleau de la Loi, le quitte sans le refermer; R. Abahou sortait, au besoin, entre l'appel à la loi d'un in-

[1] Comp. I Rois, ch. II, 46, et ch. III, 1.

dividu et celui d'un autre. R. Pape demanda : Comment faut-il agir entre la lecture d'un individu et celle d'un autre? La question reste irrésolue. R. Schescheth détournait la face pour se livrer à l'étude de la Mischnâ (sans se soucier de la lecture de la Loi), en disant : nous nous occupons de nos œuvres de prédilection (le Talmud), et eux des leurs.

R. Houna bar-Juda dit encore : L'homme doit toujours s'arranger de façon à terminer la lecture d'une section de la Loi avec le public, en récitant deux F. 8b. fois le texte hébreu et une fois la traduction chaldéenne, et même pour les moindres termes (intraduisibles), tels que ceux d'Atharoth et de Dibon (Nombres, XXXII, 3); car celui qui agit ainsi aura de longues années. R. Bivi bar-Abayé pensait qu'il fallait achever les sections de toute l'année la veille du *Kippour*. Hiya bar-R. Mediphté enseigna à ce propos : *S'il est dit vous affligerez vos âmes, le neuf du mois, au soir* (Lévitique, XXIII, 32), cela ne signifie pas qu'on jeûne le neuf, puisque le jeûne est fixé au dix, mais que l'action de manger et de boire est, à titre de préparation, aussi estimée par Dieu que si l'on jeûnait dès le neuvième jour. Est-ce à dire qu'on peut avancer l'ordre des sections? Non, répondit un vieillard, on ne doit ni l'avancer ni le reculer. C'est ce que disait R. Josué ben-Lévi à ses fils : Terminez la lecture des sections en même temps que le public, en lisant deux fois le texte hébreu et une fois le chaldéen. Il leur recommandait en outre de tenir compte de tous les nerfs en égorgeant de la volaille selon le rite mosaïque, conformément à l'avis de R. Juda, et d'avoir des égards pour le vieillard qui, par suite de maladie ou d'inquiétude, a oublié ses études, de même qu'on conservait dans l'arche sainte, outre les tables de la Loi, les morceaux des premières tables, pour les respecter. Raba dit à ses fils : Lorsque vous découpez de la viande, ne le faites pas sur la main, soit à cause du danger de se couper, soit à cause de la détérioration des mets qui en résulte; ne vous asseyez pas sur des sophas araméens et ne passez pas derrière la synagogue lorsque le public prie. Cette défense de se reposer sur des sophas araméens signifie, selon les uns, qu'on ne doit pas se coucher sans avoir lu le *schema'* (à la mode araméenne), selon d'autres, qu'on ne doit pas épouser une prosélyte, et, selon d'autres enfin, il s'agit de sophas réellement araméens, en souvenir du fait survenu à R. Papa : Il s'était rendu auprès d'une Araméenne; elle lui présenta un sopha en l'invitant à s'asseoir. Je ne m'asseyerai, dit-il, que lorsque tu auras soulevé ce sopha. Lorsqu'elle le souleva, le rabbin y trouva un enfant décédé (de la mort duquel elle l'eût accusé). C'est depuis ce jour que les rabbins ont défendu qu'on s'asseye sur un sopha araméen. La défense de passer derrière une synagogue (comme si on l'évitait) pendant la prière publique est conforme à l'opinion de R. Josué ben-Lévi, qui exprime le même avis. Toutefois, dit Abayé, cela ne s'applique qu'au cas où il n'y a pas d'autre porte; mais s'il y en a une autre, cela ne fait rien

d'y passer; ou cela s'applique au cas où il n'y a pas d'autre synagogue, ou au cas où il n'habite pas près de là, ou s'il ne va pas vite, ou s'il n'est pas revêtu des phylactères; mais, dans le cas de l'une de ces conditions, on ne tient pas compte de la défense (car alors le passage n'est pas une irrévérence). R. Akiba enseigna que, pour trois choses, il aimait les Mèdes : 1° lorsqu'ils découpent la viande, ils la posent sur la table; 2° lorsqu'ils veulent embrasser, ils baisent la main (en signe de distinction); et 3° lorsqu'ils se consultent, ils donnent le conseil dans les champs (où l'on ne puisse les écouter). C'est en effet, dit R. Ada bar-Ahaba, ce qu'indique ce verset (Genèse, XXXI, 4) : *Jacob envoya auprès de Rachel et de Léa et les fit venir aux champs, près de son troupeau.* Pour trois causes, dit R. Gamaliel, j'aime les Persans : ils sont modestes dans leurs repas, dans les endroits secrets et dans le commerce maritime; et le verset : *J'ai ordonné à ceux qui me sanctifient* (Isaïe, XIII, 3) se rapporte, selon R. Joseph, aux Persans, saints et préparés pour le purgatoire.

« R. Gamaliel dit, etc. »

R. Juda dit au nom de Samuel que cet avis sert de règle. R. Simon ben-Yochaï dit : Il arrive parfois à l'homme de lire deux fois de suite le *schema'* dans une nuit, une fois avant le lever de l'aurore et une fois après, et il a rempli ainsi le devoir de la récitation pour la nuit écoulée et pour le jour qui survient. Ces termes ne donnent-ils pas lieu à une objection? Parfois, dit-on, on lit deux fois le *schema'* à la nuit; il paraît donc qu'après le lever de l'aurore, c'est encore compté comme nuit, et comment dit-on ensuite qu'on a rempli également le devoir du jour? Est-ce donc considéré comme jour? Non, il fait bien encore nuit à ce moment; mais on l'appelle jour, parce que certaines gens sont déjà levés à cette heure. R. Acha bar-Ḥanina dit au nom de R. Josué ben-Lévi qu'on a admis comme règle l'avis de R. Simon ben-Yochaï. Il en est qui rapportent ce que dit R. Acha bar-Ḥanina à l'enseignement suivant de R. Simon ben-Yochaï, lequel s'exprime ainsi au nom de R. Akiba : Parfois l'homme lit le *schema'* deux fois de suite par jour, une fois avant que le soleil brille et une fois après, et il peut accomplir de cette façon deux devoirs religieux, l'un pour la récitation du jour et l'autre pour la nuit. Comment cela se peut-il? On vient de dire qu'on lit souvent le *schema'* deux fois par jour; il paraît donc qu'avant que le soleil brille, c'est déjà considéré comme le jour, et pourtant l'accomplissement de ce devoir compte pour la nuit. Est-ce donc encore
F. 9ᵃ. la nuit à ce moment? Non, c'est certainement déjà le jour, mais on l'appelle parfois nuit, parce qu'il y a des gens qui dorment encore à cette heure. R. Acha bar-R. Ḥanina dit au nom de R. Josué ben-Lévi que l'avis de R. Simon, exprimé au nom de R. Akiba, sert de règle. Toutefois, ajoute R. Zeïra, si on lit

le *schema'* du soir à la fin de la nuit, au matin, il ne faut plus dire la formule de la bénédiction השכיבנו, *fais-nous dormir* (ce qui serait déplacé). Lorsque R. Isaac bar-Joseph arriva, il dit que l'avis de R. Acha bar-R. Hanina au nom de R. Josué ben-Lévi n'a pas été explicitement exprimé, mais déduit par syllogisme du fait suivant : Un couple de rabbins s'était endormi d'ivresse au festin de noce du fils de R. Josué ben-Lévi; comme l'aurore était levée et qu'il paraissait être trop tard pour lire le *schema'*, on vint demander à R. Josué ben-Lévi ce qu'il fallait faire. — R. Simon mérite bien, répondit-il, qu'on s'en rapporte à lui dans un moment d'urgence (ce qui est bien l'avis de R. Acha bar-R. Hanina).

« Il arriva un jour à ses fils, etc. »

N'avaient-ils pas eu connaissance, jusqu'à ce jour, de l'opinion de leur père, pour qu'ils dussent attendre sa décision? Si; mais voici ce qu'ils lui dirent : Comme les rabbins ne sont pas de ton avis, admets-tu que la majorité l'emporte sur un seul individu? Ou bien les rabbins sont-ils de ton avis, et ne fixent-ils l'heure de minuit comme limite à la récitation que pour écarter l'homme du péché? En effet, répondit R. Gamaliel, les rabbins sont de mon avis et vous devez réciter le *schema'*, et la limite de minuit n'a été déterminée que par anticipation.

« Cette limite ne s'applique pas à cela seul, etc. »

Mais R. Gamaliel, qui n'admet pas la fixation de la limite à minuit, admet-il également l'extension de cette limite pour d'autres sujets? Voici ce que R. Gamaliel dit à ses fils : Même selon les rabbins, qui fixent minuit comme limite, le devoir du *schema'* peut s'accomplir jusqu'au matin; et s'ils disent seulement jusqu'à minuit, c'est pour écarter l'homme du péché.

« La combustion des graisses, etc. »

Dans cette énumération, on ne compte pas la consommation de l'agneau pascal. Ne peut-on objecter que l'enseignement suivant semble contredire cela ? Les devoirs, est-il dit, de la lecture du *schema'* le soir, de la récitation du *Hallel* la nuit de Pâques et de la consommation de l'agneau pascal peuvent s'accomplir jusqu'à la levée de l'aurore. N'est-ce pas une contradiction avec notre Mischnâ? Non, répond R. Joseph : l'avis exprimé dans notre Mischnâ est de R. Éliézer ben-Azaria, et l'avis précité est de R. Akiba. Car on a interprété ainsi ce verset : *Mangez-en la chair cette nuit* (Exode, xii, 8); or, selon R. Éléazar ben-Azaria,

comme on a employé ici le terme de *nuit*, ainsi qu'au verset 12, *je passerai dans le pays d'Égypte cette nuit*, on en déduit que, dans l'un et l'autre cas, il s'agit de minuit. R. Akiba, au contraire, l'explique autrement : Comme il est dit : *vous le mangerez à la hâte* (11), cela suppose jusqu'au dernier moment de la nuit (où l'on est pressé). Mais alors, pourquoi spécifie-t-on la nuit? C'est pour ne pas laisser croire qu'on peut manger l'agneau pascal le jour, comme les sacrifices habituels. Il reste encore un point douteux : d'après R. Éliézer ben-Azaria, on comprend l'emploi du démonstratif הזה, *cette*, qui sert de base au syllogisme de comparaison pour fixer la limite de minuit; mais comment R. Akiba (qui ne l'admet pas) explique-t-il la présence de ce terme? C'est, dit-il, pour qu'on ne suppose pas que la durée de la consommation est de deux nuits; on aurait pu croire, comme l'agneau pascal fait partie d'une des saintetés légères, qu'à l'instar des sacrifices secondaires mangeables deux jours et une nuit, on le mangerait deux nuits et le jour formant intervalle; c'est pourquoi le verset dit nettement : *Cette nuit*, et aucune autre. Mais d'où R. Éliézer ben-Azaria déduit-il cette règle (puisqu'il rattache le terme *cette* à la limite de minuit)? Il la déduit de ces mots : *Vous n'en laisserez rien jusqu'au matin.* Pourquoi R. Akiba ne tire-t-il pas la même déduction de ce verset? C'est que, selon lui, le mot *matin* pourrait signifier aussi le *second matin*, tandis que, selon R. Éliézer, cela indique le matin même après la nuit. Cette discussion est conforme à celle qui a lieu à propos de ce verset : *Là tu sacrifieras la Pâque, le soir, au coucher du soleil, à l'époque de ta sortie d'Égypte* (Deutéronome, XVI, 6); cela signifie, selon R. Éliézer, qu'on l'égorge *au soir*, qu'on le mange *depuis le coucher du soleil*, et qu'au matin, *à l'instant de la sortie d'Égypte*, on brûle les restes. R. Josué dit : Le soir, on l'égorge; au coucher du soleil, on mange, jusqu'au moment qui fut celui de la sortie d'Égypte. Tout le monde reconnaît, dit R. Aba, que la délivrance d'Israël en Égypte a eu lieu le soir, comme il est dit : *L'Éternel ton Dieu t'a fait sortir d'Égypte la nuit*, et ils sont sortis au jour, comme il est dit : *Le lendemain de la Pâque les enfants d'Israël sortirent la main haute*, ou en plein jour (Nombres, XXXIII, 3). Quel est donc le point en contestation? C'est de savoir qu'est-ce qu'on appelle l'instant de *hâte*. R. Éliézer ben-Azaria pense que les Égyptiens (frappés de plaies nombreuses) avaient hâte de laisser sortir les Israélites; selon R. Akiba, ces derniers étaient pressés de partir. On a enseigné de même que le verset où il est dit *l'Éternel ton Dieu t'a délivré de l'Égypte la nuit* ne veut pas dire qu'Israël soit sorti la nuit; ils sont sortis au jour, selon le verset précité des Nombres, mais on veut dire seulement que la délivrance a commencé le soir.

Parle donc, est-il dit, *aux oreilles du peuple*, etc. (Exode, XI, 2). Le mot נא, *donc*, dit R. Yana, indique la supplication, et voici ce que l'Éternel voulait dire à Moïse : Je te prie d'aller dire aux Israélites que je les engage à emprun-

ter aux Égyptiens des vases d'argent et d'or, afin que le juste (Abraham) voie se réaliser cette prédiction au complet : *Ils les assujettiront et les tourmenteront* d'abord, *mais ensuite ils sortiront avec de grandes richesses* (Genèse, XVI, 13), tan- F. 9b.
dis qu'Israël ne demandait qu'à sortir sain et sauf. On peut comparer ce fait à un prisonnier auquel on dirait : Demain on te délivrera de la captivité et l'on te donnera encore beaucoup d'argent. — Je vous en supplie, répondrait-il, faites-moi sortir de suite et ne me donnez rien. Le terme biblique, dit R. Amé, qui exprime l'emprunt fait aux Égyptiens, prouve qu'il s'est effectué malgré eux, soit en dépit des Égyptiens, soit en dépit d'Israël. Selon certains avis, c'était en dépit des Égyptiens, conformément à ce verset (Psaume LXVIII, 13) : *Celle qui demeurait dans la maison a partagé ses dépouilles.* Selon d'autres, c'était en dépit des Israélites, qui craignaient d'être chargés. Puis il est dit (Exode, XII, 36) : *Et l'Éternel avait fait trouver grâce au peuple auprès des Égyptiens;* cela prouve, dit R. Amé, qu'ils tombèrent comme dans un piége, où il n'y a même pas de blé pour attirer les oiseaux. Resch Lakisch les considère comme un filet sans poissons. — Par les mots *je suis celui qui est* (Exode, III, 14), Dieu voulait dire à Moïse : je suis avec Israël pendant l'esclavage actuel, comme je veillerai sur lui pendant les captivités futures. — Maître de l'univers, répondit Moïse, n'est-ce pas assez lorsque le malheur arrive? Pourquoi le prédire? — Aussi, dit l'Éternel, dis-leur : *Celui qui est m'a envoyé vers vous.*

Exauce-moi, est-il dit, *Éternel*, *exauce-moi* (I Rois, XVIII, 37). Pourquoi, demande R. Abaho, Élie a-t-il demandé deux fois à être exaucé? C'est qu'il a dit devant Dieu : Maître de l'univers, *exauce-moi*, en faisant descendre un feu céleste qui dévore tout ce qu'il y a sur l'autel; *exauce-moi* encore en détournant leur esprit mauvais, afin qu'ils ne disent pas : C'est de la sorcellerie, selon ces mots du verset (*ibid.*) : *Tu convertiras leur cœur.*

5 (2). A partir de quel moment lit-on le *schema'* du matin? Lorsqu'on peut distinguer le bleu d'avec le blanc, ou, selon R. Éliézer, le bleu du vert (ce qui est plus difficile). On termine cette prière lorsque le soleil rayonne, ou jusqu'à la troisième heure (9 heures) selon R. Josué, car c'est l'usage des princes de se lever à cette heure. La lecture faite après cette heure n'est cependant pas sans valeur; elle équivaut à une lecture ordinaire d'un passage de la Tôra.

Qu'entend-on par la distinction à établir entre le bleu et le blanc? Est-ce qu'il s'agit de distinguer un morceau de laine blanche d'un autre morceau bleu? Ce ne serait pas une limite suffisante, car cette distinction peut aussi s'établir

la nuit; c'est, au contraire, dans la même étoffe teinte qu'il s'agit de reconnaître le blanc au milieu du bleu. R. Meir dit comme limite qu'il faut pouvoir distinguer un loup d'un chien; ou, selon R. Akiba, il faut pouvoir distinguer un âne d'un mulet; selon d'autres, enfin, il faut savoir reconnaître son prochain en le voyant à quatre coudées de distance. Cet avis sert de règle, dit R. Houna. Abayé suit cette opinion pour l'instant de la mise des phylactères; mais pour la lecture du *schema'*, on suit l'usage des gens zélés, qui, selon R. Yochanan, la terminaient avec les premiers rayons du soleil. On a déjà enseigné que cette coutume était pratiquée afin que la formule de délivrance (accomplie le matin) fût rapprochée de la prière *'amida,* qui, de cette façon, se dira au jour.

R. Zeira demanda : Que signifie ce verset (Psaume LXXII, 5) : *On te respectera avec le lever du soleil et avant la lune pendant des générations?* C'est que, selon le témoignage de R. Juda ben-Éliakim au nom de la sainte communauté de Jérusalem, tout individu qui aura soin de faire suivre la prière de délivrance par celle de l'*'amida*, ne courra pas de danger pendant toute la journée. Est-ce bien vrai? demanda R. Zeira. Ne m'est-il pas arrivé, malgré ce soin, d'être endommagé? La perte que tu as subie, lui répondit-on, consistait à payer les droits dus au fisc; or c'est un payement inévitable pour voir, à ce propos, la face du roi; car R. Yochanan dit qu'on doit toujours s'efforcer de courir au-devant des rois d'Israël, et non-seulement au-devant d'eux, mais encore au-devant des rois de nations étrangères; car s'il a le bonheur d'arriver au Paradis, il verra combien les rois israélites sont supérieurs aux rois étrangers (quoique l'inverse ait lieu sur terre).

R. Élaa dit à Oula : Lorsque tu monteras en Palestine, informe-toi, je te prie, de la santé de mon frère R. Brouna, en présence de toute l'assemblée, car c'est un homme important qui se plaît à l'accomplissement des devoirs religieux. Comme il lui arriva une fois de rapprocher la formule de délivrance de celle de l'*'amida* (selon la coutume des gens les plus zélés), il ne cessa d'être joyeux toute la journée. Comment ce rapprochement a-t-il pu avoir lieu strictement? R. Yochanan ne prescrit-il pas de dire avant l'*'amida : Dieu ouvre mes lèvres* (Psaume LI, 17), et après : *Que les paroles de mes lèvres te soient agréables* (Psaume XIX, 15)? R. Éléazar répondit que cet avis (de séparation par les versets) s'applique à la prière du soir. Mais R. Yochanan n'a-t-il pas dit que, pour jouir de la vie à venir, il faut opérer ce rapprochement le soir? C'est peut-être alors à la prière de l'après-midi, répondit R. Éléazar, que s'applique cet avis (d'intercaler des versets). On peut même l'appliquer à toutes, dit R. Asché; car cette addition étant instituée à cette place par les rabbins, elle est considérée comme un prolongement de la prière (et non comme une interruption). S'il n'en était pas ainsi, comment se pourrait-il que le soir on intercalât la section *haschkibénou?* C'est que ladite section, une fois établie, est considérée comme

un prolongement de la formule de délivrance; il en est donc de même pour les versets relatifs à l'*amida*. Il reste toutefois une objection à faire; les mots *que les paroles de mes lèvres te soient agréables*, placés par les rabbins à la fin, pourraient aussi bien, par leur signification, se rapporter à des paroles futures. Pourquoi alors ne pas les dire au commencement? C'est que, répond R. Juda fils de R. Simon ben-Pazi, comme David n'a dit ce verset qu'après dix-huit psaumes, les rabbins aussi n'en ont institué la lecture qu'après dix-huit bénédictions (ou *'amida*). N'est-ce pas à la fin du dix-neuvième psaume et non du dix-huitième? Cela revient au même, les deux premiers psaumes n'en forment qu'un; car c'est ainsi que le même auteur disait : David n'a chanté un *alleluia*, après avoir dit *cent trois* psaumes, que lorsqu'il vit la chute des impies, comme il est dit (CIV, 35) : *Les pécheurs seront exterminés de la terre et les impies n'existeront plus. Bénis l'Eternel, mon âme. Alleluia!* N'est-ce pas cent quatre au lieu de cent trois? Non, parce que les deux premiers psaumes n'en forment qu'un. En effet, dit R. Samuel ben-Nahmeni, toute section que David aimait commençait F. 10ª.
par le mot אשרי, *heureux*, et finissait de même. Voici un exemple où le psaume commence ainsi : *Heureux l'homme*, etc. (Psaume I, 1), et où il finit de même : *Heureux tous ceux qui se fient à lui* (II, 12).

Des brigands, qui se trouvaient dans le voisinage de R. Meir, le faisaient beaucoup souffrir. R. Meir sollicita la Providence contre eux pour qu'ils mourussent. A quoi penses-tu? lui dit sa femme Brouria. Est-ce parce qu'il est dit que les pécheurs disparaîtront de la terre (CIV, 35)? Cela se rapporte non aux pécheurs, mais aux péchés; et, d'ailleurs, l'attention doit se tourner sur la fin du verset, qui dit : *Les impies ne seront plus;* puisque, par la disparition des péchés, il n'y aura plus de malfaiteurs. Il vaut donc mieux que tu pries en leur faveur, pour que le repentir les touche.

Un Sadducéen[1] disait à Brouria : S'il est dit (Isaïe, LIV, 1) : *Elle est joyeuse, la femme stérile privée d'enfants*, est-ce parce qu'elle n'a pas d'enfants qu'elle est joyeuse? — Sot, répondit-elle, examine la fin du verset, qui dit : *Les enfants de la femme abandonnée seront plus nombreux que ceux de l'épouse, dit l'Éternel.* Que signifie alors le commencement du verset? Chante[2], communauté d'Israël, qui ressembles à une femme stérile, en ce sens qu'elle n'a pas produit d'enfants pour l'enfer. — Le même Sadducéen disait à R. Abahou : Il est écrit (Psaume III) : *Chant de David, en fuyant devant son fils Absalon*, et il est dit (Psaume LVII) : *Cantique de David, en fuyant devant Saül, dans la caverne;* or, quel fait s'est accompli en premier lieu? Celui de la fuite devant Saül; pourquoi alors n'est-il pas énoncé en premier lieu? Cela paraît contradictoire, fut-il répondu, pour

[1] Ce terme est pris ici dans le sens d'hérétique et de renégat.

[2] Au traité *Yebamoth*, fol. 4ª, on attribue cette explication à R. Éléazar.

vous qui n'interprétez pas les rapprochements, mais non pour nous qui en tenons compte. Or, R. Yochanan fonde l'interprétation des rapprochements bibliques[1] sur ce verset (Psaume cxi, 8): *Ils sont soutenus pour toujours et dans l'éternité; ils sont faits avec vérité et équité.* Pourquoi la section d'Absalon est-elle rapprochée de celle de Gog et Magog? Pour que, si l'on parle de la rébellion d'un esclave contre son maître, on cite l'exemple de la révolte d'un fils contre son père (c'est aussi grave).

R. Yochanan dit au nom de R. Simon ben-Yochaï : Le verset suivant (Proverbes, xxxi, 26) : *Elle a ouvert la bouche avec sagesse et elle a sur la langue une loi de grâce*, a été énoncé par Salomon, comme devant s'appliquer à son père David, qui a chanté Dieu dans les cinq mondes où il a résidé. Déjà, dans le sein de sa mère, il a chanté un cantique, comme il est dit (Psaume ciii, 1) : *Bénis l'Éternel, mon âme, et que toutes mes entrailles saluent son saint nom.* En venant au monde, il aperçoit les étoiles et les planètes; il chante aussitôt et dit (*ibid.*) : *Bénissez Dieu, vous ses anges, héros de la force, qui accomplissez sa parole, qui écoutez la voix de son ordre, bénissez Dieu, toutes ses armées*, etc. En suçant le lait de sa mère, il aperçoit ses seins, et il chante en ces termes (*ibid.*) : *Bénis l'Éternel, mon âme, et n'oublie pas tous ses bienfaits.* Quels sont-ils? C'est, répondit R. Abahou, d'avoir placé les seins de la mère au siége de l'intelligence. Pourquoi? Pour que l'enfant, répondit R. Juda, ne voie pas la nudité (comme chez les femelles des animaux), ou, selon R. Matna, pour que l'allaitement n'ait pas lieu dans un endroit malpropre. Enfin, après avoir vu la chute des impies, il a de nouveau célébré Dieu en ces termes (Psaume civ, 35) : *Les pécheurs disparaissent de la terre, et déjà les impies ne sont plus. Bénis l'Éternel, mon âme. Alleluia.* En contemplant le jour de la mort, il a encore chanté ainsi (*ibid.*) : *Bénis l'Éternel, mon âme. O Éternel, mon Dieu, tu es très-grand; tu es revêtu de majesté et de splendeur.* Qu'est-ce qui prouve que ce verset s'applique au jour de la mort? C'est par la fin du sujet, répondit Raba bar-R. Schila, qu'on le voit, parce qu'il est dit : *Si tu caches ta face, ils pâlissent; si tu retires ton souffle, ils expirent*, etc. R. Sime bar-Oukba, ou Mar Oukba, se trouvait souvent en présence de R. Simon ben-Pazi, et il exposait des sujets d'exégèse devant R. Josué ben-Lévi. Pourquoi est-il écrit, lui demanda-t-il : *Bénis l'Éternel, mon âme, et que toutes mes entrailles saluent ton saint nom?* C'est que, lui fut-il répondu, les voies de Dieu diffèrent de celles de l'homme : Si un mortel reproduit sur un mur l'image d'un être humain, il ne saurait lui communiquer le souffle vital, l'âme, les intestins, les entrailles, tandis que Dieu en a le pouvoir. Aussi Hanna a-t-elle dit (I Samuel, ii, 2) : *Il n'y a pas de saint comme l'Éternel, car il n'est nul autre que toi, et il n'est pas de rocher comme notre Dieu.* Que signifie cette dernière expres-

[1] Tr. *Meghillâ*, fol. 14ª.

sion? Il n'est pas de formateur comme notre Dieu. Que signifie l'expression : *Il n'est nul autre que toi?* R. Juda, fils de R. Menassia, répondit qu'il ne faut pas lire *il n'est nul autre que toi*, בלתך, mais *personne n'a le pouvoir de te fatiguer*, לבלותך; car Dieu diffère des hommes, en ce qu'eux se fatiguent de leurs travaux et que lui userait ses œuvres avant de se lasser. Voici, dit-il, ce que j'en pense : Les termes *bénis, mon âme*, cinq fois répétés, ont été dits par David à l'égard de l'Éternel et de l'âme qui émane de lui; de même que l'Éternel remplit tout l'univers, de même l'âme remplit tout le corps; de même que Dieu voit sans être vu, de même agit l'âme; de même que Dieu nourrit tout l'univers, de même l'âme entretient le corps; de même que l'Éternel est pur, de même l'âme est pure; et de même que Dieu se trouve au fond de tout, il en est de même du siége de l'âme. Donc, celle qui est pourvue de ces cinq qualités devra venir louer le Créateur, doué des mêmes qualités.

R. Hamnouna interprète le verset suivant (Ecclésiaste, VIII, 1) : *Qui ressemble au sage et qui sait l'explication des mots*, c'est-à-dire qui ressemble à Dieu pour savoir établir un choix entre deux justes, comme Ézéchias et Isaïe? Or, Ézéchias pria Isaïe de venir auprès de lui, comme on trouve qu'Élie se rendit chez Achab (I Rois, XVIII, 2) : *Élie alla chez Achab pour lui montrer*, etc. Isaïe répondit qu'Ézéchias vînt chez lui, ainsi qu'on trouve que Joram, fils d'Achab, alla vers Élisée (II Rois, III, 10). Que fit l'Éternel? Il suscita des douleurs à Ézéchias, de sorte qu'Isaïe vint le voir, comme il est dit (Isaïe, XXXVIII, 1) : *En ces jours, Ézéchias tomba mortellement malade. Le prophète Isaïe, fils d'Amots, vint auprès de lui et lui dit : Voici ce que Dieu Sebaôth m'a communiqué: donne tes ordres suprêmes à ta famille, car tu es près de mourir et tu ne vivras plus.* Que signifie l'expression redondante *tu es mort et tu ne vivras plus?* « Tu es mort ici-bas et tu n'auras pas de part à la vie future. — Pourquoi toute cette punition? demanda le roi. — Parce que tu ne t'es pas occupé du devoir de la génération, répondit le prophète. — C'est que, répliqua le roi, j'ai prévu à l'aide de l'esprit saint que j'aurai des fils indignes de naître. — Qu'as-tu à pénétrer les mystères divins? répondit le prophète. Accomplis ce qui est prescrit, et Dieu agira comme il lui plaît. — S'il en est ainsi, dit le roi, donne-moi ta fille; peut-être, en faveur de nos mérites réunis, Dieu me donnera-t-il des enfants convenables. — Il est trop tard, dit Isaïe, ta condamnation est prononcée. — Fils d'Amots, répondit-il, achève ta prophétie et sors. » Voici ce que j'ai appris par tradition de mon grand-père : Quand même la pointe d'une épée toucherait déjà la gorge d'un homme, celui-ci ne doit pas encore désespérer de l'assistance divine. C'est aussi ce qu'ont enseigné R. Yochanan et R. Éliézer, selon ce verset (Job, XIII, 15) : *Certes, bien qu'on me tue, j'espère en lui.* R. Yochanan dit que si même F. 10^b.
l'interprète des songes prédit à quelqu'un qu'il mourra le lendemain, il ne doit pas moins prier Dieu de le sauver, comme il est dit (Ecclésiaste, V, 6) :

Ce sont un grand nombre de songes, de rêveries et de paroles vaines; crains seulement Dieu. Aussitôt, est-il dit, *Ézéchias tourna la face vers le mur*, קיר, *et invoqua* Dieu (Isaïe, XXXVIII, 2). Que signifie le mot קיר de ce verset? C'est, dit R. Simon ben-Lakisch, du fond du cœur, comme il est dit (Jérémie, IV, 19) : *Mes entrailles, mes entrailles, je supplie du fond du cœur*, etc. R. Lévi dit qu'il invoquait réellement en sa faveur *le mur*, en s'exprimant ainsi : Maître de l'univers, puisque tu as ressuscité le fils de la Sunamith qui n'a érigé qu'un mur, à plus forte raison me feras-tu grâce en faveur de mon grand-père Salomon, qui a couvert le sanctuaire tout entier d'or et d'argent. *Souviens-toi, je te prie, de ce que j'ai marché devant toi dans la voie de la vérité et avec un cœur sincère, et j'ai accompli ce qui est bien à tes yeux*. Quel est ce *bien accompli?* C'est, répond R. Juda au nom de Rab, d'avoir joint la formule de délivrance à la prière, ou selon R. Lévi, d'avoir enfoui le livre des médicaments.

On a enseigné à ce propos que le roi Ézéchias a accompli six actions, dont trois seulement ont été approuvées[1]. On l'a approuvé 1° d'avoir enfoui le livre des médicaments; 2° d'avoir renversé le serpent d'airain, érigé par Moïse au désert[2]; 3° d'avoir traîné les ossements de son père (Achas) sur un lit de cordes[3]. Voici les trois actions désapprouvées : 1° d'avoir bouché les eaux du fleuve Ghichon[4]; 2° d'avoir coupé les portes du temple (couvertes d'or) qu'il envoya au roi d'Assyrie[5], et 3° d'avoir redoublé, dans une année embolismique, le mois de nissan[6]. Mais Ézéchias ne savait-il pas qu'en vertu de ce verset (Exode, XII, 2) : *Ce mois sera pour vous le premier des mois*, on ne peut redoubler le mois de nissan? C'est que, fut-il répondu, le roi aura mal compris l'avis de Samuel, qui dit qu'on ne peut plus rendre l'année embolismique lorsqu'on en est au 30 d'adar, car ce jour compte déjà pour le mois de nissan; or, Ézéchias pensait sans doute qu'il ne faut pas avoir égard à cette considération que le 30 d'adar puisse devenir le 1er nissan (et il a cru, par conséquent, qu'il vaut mieux redoubler le mois suivant).

R. Yochanan dit au nom de R. Yossé ben-Zimra : Celui qui attribue une faveur à son propre mérite la verra attribuer à l'influence des autres; mais si on l'attribue à d'autres, le mérite en sera reporté sur vous. Moïse a invoqué le mérite d'autrui, lorsqu'il disait : *Souviens-toi d'Abraham, d'Isaac et d'Israël tes serviteurs* (Exode, XXXII, 13), et il a été exaucé pour son propre mérite, comme il est dit (Psaume CVI, 23) : *Il les eût exterminés, si Moïse son bien-aimé ne se*

[1] Tr. *Pesaḥim*, fol. 55a.

[2] Nomb. XXI, 9; comp. II Rois, XVIII, 4.

[3] II Chroniques, XXVIII, 27.

[4] II Chroniques, XXXII, 30.

[5] II Rois, XVIII, 16.

[6] L'intercalation a eu lieu après ce mois, d'après ce qu'il résulte du IIe livre des Chroniques, XXIX, 3, 17, et XXX, 2, plutôt que d'avoir lieu auparavant ou en adar, ainsi que le prescrit le Talmud Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 12b.

fût levé pour le retenir et pour détourner sa colère de la destruction. Ézéchias voulait faire valoir son propre mérite, et il dit : *Souviens-toi de ce que j'ai marché devant toi;* on fit ressortir, au contraire, le mérite d'autrui, comme il est dit (II Rois, XIX, 34) : *Je protégerai cette ville, afin de la sauver en ma faveur et en faveur de mon serviteur David.* C'est aussi conforme à l'avis de R. Josué ben-Lévi qui interprète les mots : *Voici, à cause de la paix, l'amertume me semble amère* (Isaïe, XXXVIII, 7); cela veut dire que, même lorsque Dieu envoya la paix à ce roi, il ressentit de l'amertume.

Il est dit : *Faisons-lui donc une petite chambre supérieure au mur* (II Rois, IV, 10). Rab et Samuel l'expliquent diversement: l'un dit que c'était d'abord une chambre haute sans plafond, qu'ils ont ensuite couverte; le second dit que c'était une longue galerie qu'ils ont divisée en deux. D'après ce dernier avis, on comprend l'emploi, dans le verset précité, du terme *mur* (servant de séparation); mais s'il s'agit d'une chambre haute, qu'y vient faire ce terme? Il sert à indiquer qu'on l'a couverte d'un toit. D'autre part, on peut raisonner à l'inverse; on comprend, s'il s'agit d'une chambre haute, l'emploi du terme עליה, *supérieure;* mais, s'il s'agit d'une galerie, que désigne-t-il? la meilleure des maisons[1]. — *Et mettons-lui là*, est-il dit ensuite, *un lit, une table, un siége et un chandelier.* Abayé ou R. Isaac dit à ce sujet : On peut, chez les étrangers, jouir de ce que l'on vous offre, en suivant l'exemple d'Élisée; on peut aussi refuser, comme fit Samuel de Ramah[2]. Aussi est-il dit : *Il retourna à Ramah, où se trouvait sa maison* (I Samuel, VII, 17); et, ajoute R. Yochanan, partout où il allait, il avait sa maison avec lui. — *Et elle dit à son mari: Je sais maintenant que c'est un homme divin et saint.* Cela prouve, dit R. Yossé bar-R. Hanina, que la femme reconnaît mieux les étrangers que le mari. Comment savait-elle qu'il est saint? Rab et Samuel en expliquent la raison; c'est, dit l'un, parce qu'elle n'a pas vu de mouche passer sur sa table; selon l'autre, parce qu'après avoir étendu un drap de lin sur son lit, elle n'y a pas trouvé de tache. Lui était saint, dit R. Yossé bar-R. Hanina, mais son serviteur ne l'était pas, puisqu'il est dit : *Ghehazi s'approcha pour la pousser* (II Rois, IV, 9); c'est, dit R. Yossé bar-R. Hanina, qu'il voulut la saisir[3] par ses beautés plastiques (le sein). — *Il passe toujours*, תמיד, *près de nous*, dit encore la Bible. On conclut de l'expression תמיד, dit R. Yossé bar-R. Hanina au nom de R. Éliézer ben-Jacob, que si l'on héberge un savant dans sa maison et qu'on l'entretient, on a accompli une œuvre aussi importante que le sacrifice *quotidien*, תמיד. Le même auteur dit encore : Pour prier,

[1] Tr. *Nedarim*, fol. 38ª et 56ᵇ.

[2] C'est-à-dire, dans l'un et l'autre cas, ce n'est ni de la présomption, ni de l'inimitié.

[3] Jeu de mots entre les expressions *saisir* et *beauté*, qui sont homonymes en hébreu.

on ne doit pas se tenir dans un endroit élevé, mais dans un autre inférieur, selon ce verset : *Des profondeurs, je t'invoque, Éternel* (Psaume cxxx, 1). De même on a enseigné qu'on ne doit pas se tenir, pour prier, sur son siége, ou sur une échelle, ou sur une hauteur quelconque, mais dans une cavité; car, conformément au verset précité, il n'y a pas d'élévation possible à l'égard de Dieu. Et il est dit encore (cii, 1) : *Prière du pauvre qui s'enveloppe en signe d'humilité.* Cet auteur dit aussi qu'on doit joindre les pieds en priant, parce qu'il est dit des anges (Ézéchiel, i, 7) : *Et leurs pieds étaient droits.* Il dit encore, s'il est écrit (Lévitique, xix, 26) : *Vous ne mangerez pas près du sang*, cela signifie : vous ne devez pas manger avant d'avoir prié pour votre sang (pour votre vie); selon d'autres, il veut dire que l'action de manger et de boire avant la prière est blâmée par la Bible en ces termes : *Et moi, tu m'as rejeté derrière ton corps* (II Rois, xiv, 9), par suite de ton orgueil; et, ajoute le Très-Saint, après avoir repu son ventre, il prétend assumer sur lui le joug céleste!

« R. Josué dit : Jusqu'à la troisième heure. »

Cet avis sert de règle, dit R. Juda au nom de Samuel. La lecture du *schema'* faite après cela n'a plus de valeur, mais elle n'est pas nuisible. Toutefois, ajoute R. Hisda au nom de Mar Oukba, il ne faut pas dire alors la première bénédiction, pour la création de la lumière. Est-ce bien ainsi qu'on doit agir? N'a-t-on pas appris, au contraire, que la lecture du *schema'*, faite trop tard, équivaut à une simple lecture d'un passage de la Loi? et cependant on récite les deux bénédictions d'avant et celle d'après. En effet, cette objection de R. Hisda est irréfutable. D'autres disent que R. Hisda prétendait, au nom de Mar Oukba, que dans une lecture tardive les bénédictions ne sont pas perdues. Donc il faut les réciter, et c'est aussi ce qu'on a admis ailleurs. R. Mani dit sur ce sujet : Celui qui lit le *schema'* à l'époque prescrite est supérieur à celui qui s'occupe de l'étude de la Loi, puisqu'on dit que la lecture tardive n'a qu'un intérêt secondaire, celui de l'étude.

6 (3). L'école de Schammaï dit : Le soir, chacun doit se coucher pour faire cette lecture, et le matin se tenir pour cela debout, car il est écrit (Deutéron. vi, 7) : « *En te couchant et en te levant.* » L'école d'Hillel dit : Chacun lit à volonté quelle que soit sa position, puisqu'il est dit (*ibid.*) : « *En parcourant ta route.* » Pourquoi est-il dit alors : « *En te couchant et en te levant?* » Cela signifie : Au moment où les hommes se couchent et lorsqu'ils se lèvent.

F. 11ª. On comprend l'avis de Hillel, qui explique ses raisons et même celles de

Schammaï; mais pourquoi celui-ci ne se range-t-il pas à l'avis de Hillel? S'il en était ainsi, répond Schammaï, si l'on pouvait réciter le *schema'* dans toutes les situations, la Loi l'eût prescrit simplement au matin et au soir; en disant, au contraire, *en te couchant et en te levant*, on a voulu indiquer que la position respective est exigible. Mais comment Schammaï explique-t-il les mots *en parcourant le chemin*, sur lesquels se fonde Hillel? Ils impliquent, selon lui, une exception; comme on a enseigné que l'expression *en étant assis dans ta maison* implique l'exclusion de celui qui s'occupe d'un devoir religieux[1], de même l'expression *en parcourant le chemin* dispense le fiancé de la lecture du *schema'*. Aussi en déduit-on que celui qui épouse une vierge en est dispensé, mais non celui qui épouse une veuve[2]. Sur quoi se fonde le raisonnement qui prononce la dispense? Sur la comparaison avec le mot *chemin*, dit R. Papa; de même que le voyage est volontaire, de même, lorsqu'on se livre à toute occupation qui ne serait pas religieuse, on doit faire la lecture du *schema'*. En effet, si même en présence d'une occupation religieuse la Loi prescrivait aussi cette lecture, elle eût dit : *en étant assis* et *en marchant.* Si elle dit : en *te* couchant et quand *tu* marches, cela implique l'obligation de la lecture quand tu es assis ou que tu marches, dans *ton* intérêt; mais l'accomplissement d'un devoir religieux en dispense. S'il en est ainsi, pourquoi n'en est-on pas dispensé en épousant une veuve, aussi bien que pour une vierge? C'est que, dans ce dernier cas seul, le fiancé est préoccupé (*virginitatis causa*). Si c'est la préoccupation qui est un obstacle à la lecture du *schema'*, pourquoi ne pas en être aussi bien dispensé si l'on perd un vaisseau dans un naufrage? Et s'il en était ainsi, pourquoi R. Aba bar-Zabda dit-il au nom de Rab que l'homme en deuil est chargé de remplir tous les préceptes prescrits par la Loi, à l'exception de celui des phylactères, parce qu'il est dit qu'ils sont appelés *une glorification*, dans ce verset (Ézéchiel, XXIV, 17) : *Ta splendeur est attachée sur toi?* C'est que, dans ce cas (de deuil), la préoccupation a un but religieux (la mémoire du défunt), tandis qu'ici, en cas de perte matérielle, la préoccupation est volontaire. Et comment Schammaï, pour justifier son avis, répondit-il à cette objection? Il tire parti de ladite expression pour dispenser de la lecture ceux qui sont envoyés dans un but religieux, ce qui, pour Hillel, va sans dire; donc on le lit même en route.

Un jour, il arriva à R. Ismaël et à R. Éliézer ben-Azaria d'être attablés ensemble; le premier était couché, le second debout[3]. Lorsque l'instant du *schema'* du soir arriva, R. Éliézer se pencha (selon l'avis de Schammaï), et R. Ismaël

[1] Plus loin, fol. 15ª, et traité *Soucca*, fol. 25ª.

[2] Voir au Talmud de Jérusalem, même traité, ch. II, § 6.

[3] Le même fait est rapporté au Talmud de Jérusalem, sur ce paragraphe de la Mischnâ, d'une manière inverse.

se tint debout. R. Éliézer ben-Azaria lui dit : Mon frère Ismaël, je vais te dire à quoi cette conduite ressemble, à l'action de celui qui, étant complimenté sur sa longue barbe, irait la faire raser. De même, pendant que j'étais debout, tu t'es penché, et maintenant que je me penche, dans un but religieux, tu te lèves. — Moi, lui répondit-il, j'ai agi comme Hillel (qui autorise toutes les positions), et toi, tu t'es conformé à l'avis de Schammaï; en outre, j'ai craint que les disciples, en me voyant, n'établissent comme règle fixe l'avis de Schammaï servant d'exemple. Ce surcroît de raison a pour but de dire ceci : Si l'on admet que Hillel permet aussi qu'on soit penché, c'est vrai au cas où l'on est penché d'avance; mais, dans le cas présent, comme tu te trouvais jusque-là debout, et qu'ensuite tu t'es spécialement penché, on aurait pu en conclure qu'il faut suivre l'avis de Schammaï (voilà pourquoi j'ai fait l'inverse). R. Ézéchiel enseigne qu'il importe peu d'agir comme Schammaï ou comme Hillel. R. Joseph dit que celui qui agit selon l'avis de Schammaï n'a pour ainsi dire rien fait, et il se fonde sur l'enseignement suivant : Celui qui, pendant la fête des Tabernacles[1], prend ses repas en ayant la tête et la grande partie du corps sous la tente, et la table dans la maison, n'a pas suffisamment accompli son devoir selon Schammaï; mais cela suffit selon Hillel. Les disciples de Hillel dirent alors à ceux de Schammaï : Nos anciens condisciples sont allés avec les vôtres rendre visite à R. Yochanan ben-Haḥoranith, et bien qu'il se trouvât dans la position qu'on vient de décrire, personne ne lui dit rien. Ceci, répliqua l'école de Schammaï, n'est pas une preuve contraire à notre avis, puisqu'on lui a dit effectivement que s'il avait pris cette habitude, il n'eût jamais accompli le devoir de la *Souccâ*. R. Naḥman bar-Isaac dit que celui qui agit comme Schammaï mérite la mort, comme le raconte la Mischnâ : R. Tarphon dit : Je me suis trouvé en route, et, m'étant penché pour lire le *schema'*, selon l'avis de Schammaï, j'ai couru le danger d'être tué par des brigands. Tu le méritais, lui fut-il répondu, pour avoir transgressé l'avis de Hillel.

7. Je me suis trouvé en route, dit R. Tarphon; et, m'étant penché pour faire la lecture, selon l'avis de Schammaï, j'ai couru le danger d'être pris par les brigands (ne les ayant pas vus à temps) : Tu méritais d'être puni, lui fut-il répondu, pour n'avoir pas suivi l'opinion de Hillel.

8 (4). Le matin, on dit deux bénédictions avant le *schema'* et une après cette prière; le soir, il est précédé et suivi de deux bénédic-

[1] Pendant cette fête de סוכות, on doit habiter et manger sous une tente spéciale à la solennité.

tions; que l'une soit longue et l'autre courte; dès qu'il est ordonné une prière longue, il n'est pas permis d'en dire une courte, ni de faire l'inverse; lorsqu'on doit la terminer par la formule de clôture (*sois loué, Éternel*, etc.), il n'est pas permis de supprimer cette formule, et *vice versa*.

Quelle est la bénédiction du matin avant le *schema'*? C'est, répondit R. Jacob au nom de R. Oschia, la formule commençant par les mots : *Il forme la lumière et crée les ténèbres* (Isaïe, XLV, 7). Pourquoi ne pas dire : « Il forme la lumière et crée l'éclat? » C'est qu'on emploie les expressions textuelles du verset. S'il en était ainsi, on devrait dire : « Il constitue la paix et crée *le mal*. » Or, au lieu de cela on dit : « Il crée le tout, » afin de se servir d'un langage plus convenable; de même, au commencement, pourquoi ne pas remplacer le mot *ténèbres* par le mot *éclat?* C'est, répondit Rabba, afin de rappeler la qualité du jour pendant la nuit et celle de la nuit pendant le jour. Cette remarque est fondée, pour le matin, sur les mots *il crée les ténèbres;* mais où trouve-t-on que la nuit on mentionne la qualité du jour? Dans ces mots, répond Abayé : « Il fait venir la lumière après les ténèbres et les ténèbres après la lumière. » Comment commence la seconde bénédiction? Par les mots *un grand amour*, répond R. Juda au nom de Samuel. C'est aussi l'avis exprimé par R. Éliézer à son fils R. Pedath. On a aussi enseigné que c'est là la formule à dire, et non celle qui est rédigée en ces termes : « Tu as aimé Israël d'un amour éternel » (et qu'on dit le soir). Les rabbins, au contraire, disent cette dernière formule en vertu de ce verset (Jérémie, XXXI, 3) : *Je t'ai aimé d'un amour éternel; c'est pourquoi je t'ai enchaîné par la faveur.* F. 11[b].

R. Juda dit aussi au nom de Samuel : Si l'on s'est levé pour étudier la Loi, avant la lecture du *schema'*, il faut réciter la bénédiction des études; mais on en est dispensé, après cette lecture, par suite de celle qui accompagne le *schema'*. En général, dit R. Houna, pour l'étude de la Bible, il faut réciter la bénédiction et non pour celle du *Midrasch* (exégèse); R. Éliézer dit qu'il faut réciter la bénédiction pour ces deux sujets, mais non pour la Mischnâ; R. Yochanan la prescrit même pour la Mischnâ, et Raba aussi pour le Talmud. En effet, dit R. Ḥiya bar-Asche, bien souvent il m'est arrivé de me mettre à étudier un chapitre dans les livres de Rab; dans ce cas, il se levait au préalable, se lavait les mains, disait la bénédiction et nous exposait le sujet de l'étude. Quelle est la formule? Voici, dit R. Juda au nom de Samuel : « Béni soit celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné de nous occuper de sujets bibliques. » R. Yochanan la terminait comme suit : « Rends agréables, Éternel notre Dieu, les paroles de ta Loi dans notre bouche et dans celle de ton peuple d'Israël. Nous et notre postérité et les descendants de ton

peuple d'Israël, nous reconnaîtrons tous ton nom et nous serons occupés de la Loi. Sois loué, Éternel, qui enseignes la Loi à ton peuple d'Israël.» R. Hamnouna ajoutait encore les mots : «Qui nous a préférés entre tous les peuples et nous a donné sa Loi; sois loué, Éternel, toi qui donnes la Loi.» C'est là, selon R. Hamnouna, la meilleure des bénédictions; aussi faut-il la dire à chaque reprise.

On a enseigné ailleurs[1] : Le préposé au service du temple ordonnait de faire une bénédiction, et on la récitait; puis on lisait les dix commandements, les trois sections du *schema'*, et le peuple récitait trois bénédictions, celle qui suit le *schema'*, commençant par les mots *il est véridique et stable*, la formule du culte ('abôda) et la bénédiction des cohanim; le samedi on ajoutait une prière en faveur de la garde hebdomadaire qui quittait le service sacré. Quelle est la bénédiction que le préposé faisait dire avant tout? — Cette question fut renouvelée plus tard (aux savants de Jérusalem) par R. Aba et R. Yossé bar-Aba lorsqu'ils s'y trouvèrent; mais ils n'eurent pas de solution. Ils s'adressèrent ensuite à R. Matna, qui ne sut quoi leur répondre. Ils allèrent demander aussi conseil à R. Juda qui leur dit que, selon Samuel, c'est la bénédiction commençant par les mots *un grand amour* (deuxième bénédiction avant le *schema'* du matin). Selon R. Zerika, au nom de R. Amé ou de R. Simon ben-Lakisch, on disait la bénédiction pour la création de la lumière (première). Lorsque R. Isaac bar-Joseph survint, il dit que l'avis de R. Zerika n'a pas été exprimé explicitement, mais par déduction implicite (tirée du principe général suivant, émis par R. Simon). En effet, dit-il, cette opinion, qu'on disait une bénédiction, prouve que l'omission de l'une de ces formules n'altère en rien la récitation de l'autre; car si l'on avait réellement précisé la bénédiction à dire et qu'on eût désigné la première, ou la création du jour[2], il serait juste de dire que les bénédictions n'offrent pas d'obstacle les unes aux autres[3], puisqu'on ne dit pas la seconde, commen-
F. 12ᵃ. çant par les mots *avec un grand amour*. Mais si l'on admet que la prière ordonnée par le chef de l'assemblée est la seconde, qu'est-ce qui prouve que l'ordre des bénédictions n'est pas rigoureux? Peut-être ne disait-on pas la première parce que le moment de sa récitation n'était pas encore arrivé et qu'on la récitait plus tard; mais quelle doit être la règle générale? Car, en règle générale, on devait dire la seconde, sauf à dire en son temps la première; que signifie donc l'expression : Les bénédictions n'offrent pas d'obstacle l'une à l'autre? C'est l'ordre de ces formules qui peut être interverti.

[1] Tr. *Pesahim* du Talmud de Babylone; tr. *Tamid,* ch. v, § 1, fol. 32ᵇ.

[2] On ne peut naturellement réciter cette formule du rituel que lorsque le jour est apparu. — [3] C'est-à-dire, l'ordre auquel il faut avoir égard dans la récitation des bénédictions n'est pas absolu.

On lit ensuite, est-il dit, le Décalogue, les trois sections du *schema'*, la formule qui le suit, commençant par les mots *il est véritable et stable*, la formule du culte, et la bénédiction des sacerdotes. R. Juda dit, au nom de Samuel, qu'aux frontières de la Palestine on a voulu suivre le même programme dans les prières; mais on a dû le modifier à cause des objections que les hérétiques ont prétendu en tirer contre la révélation[1]. On a enseigné de même que R. Nathan émettait cet avis par les mêmes raisons. Raba bar-Hana a voulu l'établir à Soura; R. Hisda lui répondit que cela avait déjà été aboli; de même, Amémar voulut l'établir à Nehardea, où R. Asche lui répondit également que la suppression avait déjà été faite.

Le samedi, est-il dit encore, on ajoutait une bénédiction en faveur de la garde hebdomadaire qui quittait le service sacré. Quelle était cette bénédiction? La section des gardes qui sortait disait, selon R. Helbo, à celle qui entrait : « Que celui dont le nom réside en cette maison fasse régner parmi vous l'amour, la fraternité, la paix et la concorde. »

« Lorsqu'on a dit de prolonger, il n'est pas permis de faire l'inverse. »

Il est certain que si l'on prend un verre de vin en main et que, s'imaginant avoir un verre de liqueur, on commence par vouloir réciter la formule qui s'y rapporte et qu'on termine par celle du vin, le devoir est accompli; car, même en disant la première (*tout a été créé par sa parole*), cela eût au besoin suffi, puisqu'elle peut s'appliquer à toutes espèces de boissons. Mais comment faire au cas où, ayant en main un verre de liqueur et croyant avoir du vin, on commence avec l'intention de bénir le vin et on finit par la formule des liqueurs? Se rapporte-t-on, en ce cas, au principe de la bénédiction (qui serait fausse), ou à la fin qui est juste? La réponse se déduit de l'exemple suivant : Si, le matin, on commence par la formule de la première prière du matin, et que, par erreur, on termine par la formule finale du soir, cela ne suffit pas et il faut recommencer; au cas inverse, si l'on a commencé par la formule du soir, et terminé exactement par la formule finale du matin, cela suffit. Le soir, si l'on commence par la formule du soir et qu'on termine par la formule finale du matin, le devoir n'est pas accompli; mais si l'on a commencé par la formule du matin et qu'on termine exactement par celle du soir, cela suffit. Donc, en thèse générale, tout dépend de la fin.

Toutefois, dans la présente énumération, il peut y avoir une cause autre

[1] Ils croient devoir conclure de ce programme, que le Décalogue seul a été révélé sur le Sinaï et non le reste des lois mosaïques, puisqu'on les récite à part.

que celle de la formule finale; c'est qu'on est dispensé de recommencer au cas où l'on a terminé par les mots «béni soit celui qui forme les lumières» (ce qui constitue une prière suffisante, tandis qu'il n'en est pas de même pour les petites formules relatives aux boissons). On comprend cette distinction d'après Rab, qui dit que toute bénédiction, pour être valable, doit contenir la mention du nom divin; mais comme, d'après R. Yochanan, il faut aussi pour cela mentionner la royauté céleste, comment attribuer l'accomplissement du devoir à la formule finale seule, si elle ne contient pas la mention de la royauté? On peut y répondre par l'avis de Raba bar-Oula : Comme il s'agit de rappeler les qualités du jour pendant la nuit et celles de la nuit au jour, en bénissant, dès le principe, le nom divin et sa royauté, cela se rapporte aux deux formules. On peut déduire ce qui nous préoccupe de la fin dudit enseignement où il est dit qu'en thèse générale on se règle d'après la fin; or, que signifie ce terme de *thèse générale?* N'est-ce pas pour comprendre ce que nous avions dit (relativement à l'erreur entre le vin et les liqueurs)? Non, c'est pour y comprendre la bénédiction pour le pain et les dattes. Que faut-il entendre par là? Est-ce qu'il s'agit du cas où, ayant mangé du pain et croyant avoir pris des dattes, il commence la bénédiction pour celles-ci et finit par la formule du pain? Il va sans dire alors que c'est d'après la fin qu'on se règle. La mention est seulement nécessaire pour le cas où l'on a pris des dattes, et que, pensant manger du pain, on a récité la formule du pain qu'on a terminée exactement par celle des dattes; en ce cas, il est inutile de recommencer, car, au besoin, la formule du pain en eût aussi dispensé, parce que les dattes sont également nourrissantes.

Raba bar-Hinena le Vieux dit, au nom de Rab, qu'on n'a pas accompli son devoir si l'on ne dit pas, soir et matin, la formule de bénédiction qui suit le *schema'*, comme il est dit (Psaume XCII, 3) : *Pour raconter le matin tes faveurs et la nuit tes vérités.* Il dit aussi : Lorsqu'on prie, on courbe le genou au mot *baroukh* de l'*'amida* et l'on se redresse en prononçant le nom divin; Rab se fonde, dit Samuel, sur le verset (Psaume CXLVI, 8) : *L'Éternel redresse ceux qui sont courbés.* Mais n'est-il pas dit (Malakhi, II, 5) : *Devant mon nom il se prosterne?* c'est qu'il n'est pas dit *par mon nom* (en le prononçant), mais *devant lui* (c'est-à-dire auparavant, on se courbe). Samuel dit à Ḥiya bar-Rab : Bar-Ourian[1], viens, et je t'exposerai un sujet utile enseigné par ton père : On se courbe,
F. 12b. disait-il, pour le mot *baroukh*, et l'on se redresse pour le nom divin. R. Scheschet se courbait d'une pièce, mais il se redressait comme le serpent (c'est-à-dire en levant d'abord la tête). Ce Rabba disait encore : Toute l'année,

[1] Voir sur ce terme, qui signifie peut-être *savant*, tr. *Guittin*, fol. 62a, et tr. *Menaḥoth*, fol. 53a.

l'homme dit dans la prière de l'*amida* les formules «Dieu saint,» «roi qui aime la justice et l'équité;» mais aux dix jours de pénitence entre le jour de l'an et le jeûne de *Kippour*, on dit «roi saint» et «roi équitable.» R. Éliézer dit qu'au besoin la formule ordinaire suffit, selon ce verset (Isaïe, v, 16) : *L'Éternel Sebaoth s'est élevé par l'équité, et le Dieu saint a été sanctifié par la justice.* Or quand est-il élevé par l'équité? Pendant ces dix jours, et cependant on le nomme, dans le même verset, *Dieu saint* (cela prouve qu'on peut dire cette formule). En somme, que doit-on dire? Selon R. Joseph, «Dieu saint» et «roi qui aime la justice et l'équité;» selon Rabba «le roi saint» et «le roi de l'équité,» dernier avis qui sert de règle.

Le même auteur dit encore : Si l'on peut implorer la miséricorde en faveur de son prochain et qu'on ne le fasse pas, on est un malfaiteur, comme il est dit (I Samuel, xii, 23) : *Quant à moi, loin de moi de commettre envers Dieu le péché de cesser mes prières en votre faveur.* S'il s'agit, dit Rabba, d'un talmudiste, on doit implorer pour lui. Pourquoi? Est-ce parce qu'il est dit (I Samuel, xxii, 8) : *Personne de vous n'est touché de mon état et ne révèle rien à mes oreilles?* Ici, c'est différent, parce qu'il s'agit d'un roi. C'est donc de ce verset qu'on le déduit : *Et moi, lorsqu'ils souffraient, je revêtais un sac; j'affligeais mon âme par le jeûne; je priais toujours pour eux dans mon cœur* (Psaume xxxv, 13).

Il dit enfin : Celui qui, après avoir commis un péché, en a honte, reçoit le pardon de tous ses péchés, comme il est dit (Ézéchiel, xvi, 63) : *Afin que tu t'en souviennes et que tu sois honteuse et que tu n'aies plus la hardiesse d'ouvrir la bouche, à cause de ta confusion, après que j'aurai été apaisé envers toi, pour tout ce que tu auras fait, dit le Seigneur, l'Éternel.* Toutefois, comme ce verset parle de la honte publique, il se peut qu'il ne prouve rien. En voici donc un autre qui sert d'appui (I Samuel, xxviii, 15) : *Et Samuel dit à Saül : Pourquoi as-tu troublé mon repos, en me faisant monter? Et Saül répondit : Je suis très-inquiet, car les Philistins me font la guerre, et Dieu s'est retiré de moi, et il ne m'a plus répondu, ni par les prophètes, ni par les songes; c'est pourquoi je t'ai appelé, afin que tu me fasses entendre ce que j'aurai à faire.* Là on ne mentionne pas l'oracle par les *Ourim* et *Tummim;* c'est que le roi avait ruiné Nob, la ville des prêtres. Comment savait-il que le ciel l'avait abandonné? C'est qu'il est écrit (*ibid.* 19) : *Et Samuel dit à Saül : Demain, tu seras avec tes fils chez moi*, c'est-à-dire, selon R. Yochanan, dans mon enceinte[1]. Les rabbins se fondent sur ce verset (II Samuel, xxi, 6) : *Et nous les pendrons devant l'Éternel, au coteau de Saül, l'élu de l'Éternel.* Une voix céleste se fit entendre et répéta ces derniers mots : *Il est l'élu de l'Éternel* (sur le point de mourir).

R. Abahou ben-Zoutarti dit pour R. Juda bar-Zebida : On avait voulu d'abord

[1] Tr. *Eroubin*, fol. 53[b].

introduire la section de Balak dans la lecture du *schema'*, et on ne l'a pas fait pour ne pas fatiguer le public. Et pourquoi avait-on eu en principe l'idée de l'y placer? Est-ce parce qu'il y est dit (Nombres, XXIII, 22): *Dieu qui les délivra de l'Égypte?* S'il en est ainsi, qu'on lise la section du prêt à intérêt, ou celle qui est relative aux poids, où il est aussi question de la sortie d'Égypte. C'est, selon R. Yossé bar-Abin, en vertu de ce verset (*ibid.* XXIV, 9) : *Il s'agenouille, se couche comme le lion et la lionne; qui le ferait lever!* Pourquoi alors ne pas dire ce verset seul, sans rien y ajouter? C'est qu'on a enseigné qu'il faut diviser les sections comme l'a fait Moïse, et ne pas agir autrement[1]. Pourquoi a-t-on institué la lecture de la section des *tsitsith* (franges, Nombres, XV) ? C'est, dit R. Juda bar-Ḥabiba, parce qu'on y trouve mentionnés cinq sujets : le précepte des *tsitsith*, la sortie d'Égypte, le joug céleste, l'hérésie, la pensée du mal, l'idolâtrie. On y trouve bien l'indication des trois premiers sujets : 1° dans les mots *vous le verrez et vous vous souviendrez de tous les préceptes divins* (39); 2° *ils se feront des tsitsith* (38); 3° *je vous ai tiré de l'Égypte pour que je sois votre Dieu; je suis l'Éternel votre Dieu* (41). Mais où est-il question de l'hérésie, de la pensée du mal et de l'idolâtrie? Lorsqu'il est dit : *après votre cœur*, on fait allusion à l'hérésie, comme il est dit (Psaume XIV, 1) : *L'impie s'est dit en son cœur qu'il n'y a pas de Dieu.* Les mots *vers vos yeux* font allusion à la pensée du mal, conformément à ce verset (Juges, XIV, 3) : *Samson dit à son père de lui choisir celle-ci pour sa femme, car elle plaisait à ses yeux;* et enfin l'expression *vous les suivez* indique (par l'identité des termes זנה) la pensée de l'idolâtrie, selon ce verset (*ibid.* VIII, 33) : *Ils se livrèrent aux idoles de Baal.*

9 (5). On rappelle dans la prière du soir la sortie d'Égypte (Nombres, XV, 37). R. Éliézer ben-Azariâ dit : Je suis presque un septuagénaire, et je n'ai pu parvenir à faire réciter à la nuit la *Sortie d'Égypte*, que lorsque Ben-Zôma l'eut déduite de ces paroles (Deutéronome, XVI, 2) : *Souviens-toi de l'instant où tu es sorti du pays d'Égypte, tous les jours de ta vie.* Les *jours de ta vie* représentent le jour (en général) ; l'addition du mot *tous* indique aussi les nuits. Selon les sages, les *jours de ta vie* représentent la vie actuelle, et le mot *tous* comprend les jours du Messie.

On a enseigné que Ben-Zôma disait aux sages : Au temps du Messie, Israël n'aura plus lieu de rappeler la sortie d'Égypte, parce qu'il est dit (Jérémie, XXIII, 7) : *Voici, les jours viennent, dit l'Éternel, où l'on ne dira plus : Vive Dieu qui a*

[1] Tr. *Taanith*, fol. 27[b]; tr. *Meghillâ*, fol. 22[a].

fait sortir les enfants d'Israël du pays d'Égypte. Mais on dira : Vive Dieu qui a fait remonter et qui a ramené la postérité d'Israël du Nord et de tous les pays où ils avaient été exilés. Cela ne veut pas dire, répliquèrent les sages, que le fait de la sortie d'Egypte sera annulé, mais seulement que la domination étrangère est le principal exil, tandis que la sortie d'Égypte n'en est que l'accessoire. Ainsi il est dit : *On ne t'appellera plus Jacob, mais ton nom sera Israël* (Genèse, xxxv, 10); on ne veut pas dire par là que le nom de Jacob sera anéanti, mais il sera ajouté à celui d'Israël, qui sera le principal. De même il est écrit (Isaïe, xliii, 18) : *Vous ne vous souvenez plus des choses passées, vous ne considérez plus ce qui s'est passé autrefois.* La première partie de ce verset se rapporte à la domination étrangère, et la seconde à l'esclavage d'Égypte. *Je vais faire une chose nouvelle*, est-il dit ensuite, *qui va éclore maintenant;* ceci, dit R. Joseph, fait allusion à la guerre de Gog et Magog. Pour mieux faire comprendre ce sujet, on l'a expliqué par un mythe : Un homme, en suivant son chemin, rencontre un loup; il échappe à ce danger et commence à raconter une histoire de loup. Puis il rencontre un lion auquel il échappe; il oublie alors l'histoire du loup pour raconter une histoire de lion. Enfin il rencontre un serpent auquel il échappe; il oublie les deux précédentes histoires pour raconter celle du serpent. Il en est de même pour Israël; les dernières tribulations ont fait oublier les premières.

Abram est le même nom qu'Abraham, c'est-à-dire qu'il était d'abord le père d'Aram, puis il est devenu le chef de toute la terre. Saraï ou Sara est le même nom; elle était d'abord maîtresse de sa nation, puis princesse sur tout le monde. Bar-Kapara a enseigné qu'en nommant Abraham du terme abrégé d'Abram, on transgresse le commandement suivant : *Ton nom sera Abraham* (Genèse, xvi, 5). Selon R. Éliézer, on transgresse même la défense négative, exprimée en ces mots : *On ne t'appellera pas Abram.* S'il en est ainsi, la même loi s'exerce-t-elle au sujet de Sarah? Dieu l'a prescrit à Abraham en ces termes : Tu n'appelleras plus ta femme Saraï, mais Sara. La même défense a-t-elle aussi lieu pour Jacob? Non, car la Bible même se sert encore de ce nom, comme il est écrit : *Dieu dit à Israël dans les visions de la nuit, et il dit Jacob, Jacob* (*ibid.* xlvi, 2). Mais, objecta R. Yossé bar-Abin ou R. Yossé bar-Zebida, n'est-il pas dit : *Tu es l'Éternel Dieu qui as choisi Abram* (Néhémie, ix, 7)? Ceci, fut-il répondu, est différent, en ce que le prophète loue l'Éternel d'avoir choisi *Abram* dès le principe (avant qu'il soit *Abraham*).

CHAPITRE II.

1. Si quelqu'un étudie le passage du *schema'* dans le Pentateuque et qu'arrive l'instant de la récitation, il suffira d'y appliquer son attention (à titre de culte); au cas contraire, cette lecture ne suffit pas. Entre les chapitres, on peut le premier saluer les personnes qu'il faut honorer et l'on peut répondre aux saluts; au milieu d'un chapitre, on ne doit saluer ni répondre qu'en cas de crainte ou de danger. C'est l'avis de R. Meir. R. Juda dit : Si l'on est au milieu, on adresse le salut en cas de danger, et, pour faire honneur à quelqu'un, l'on répond seulement; mais, entre les chapitres, on salue pour faire honneur et l'on répond à tout le monde.

2. Voici ce qu'on appelle les interstices des chapitres : entre la première et la seconde bénédiction, entre la seconde et le *schema'*, entre chacune des trois sections du *schema'*, entre celui-ci et la bénédiction suivante; R. Juda défend l'interruption entre la troisième section et la bénédiction qui suit.

3. Pourquoi, demande R. Josué ben-Korḥa, les sections sont-elles ainsi disposées? Pour qu'on fasse d'abord profession de foi, puis acte d'adhésion aux préceptes de la Loi. Le passage (des Nombres) qui forme la troisième section (quoique antérieur) est placé en dernier lieu, parce qu'il ne s'applique qu'au jour, tandis que la seconde n'a pas de limite.

Ne résulte-t-il pas (du commencement de la Mischnâ) que l'exercice des préceptes divins exige qu'on y applique toute son attention [1]? Non, il est dit seu-

[1] Cf. tr. *Sôta*, fol. 32[b]; tr. *Meghillâ*, fol. 17[a].

lement qu'il faut s'appliquer à la lecture, ce qui a eu lieu effectivement, sans qu'il soit indispensable de songer au sens du *schema'*, et l'on en excepte celui qui parcourt le texte pour en corriger les fautes (et ne le lit pas officiellement).

La lecture d'office du *schema'*[1], selon l'enseignement des rabbins, doit se faire d'après le texte original (en hébreu). C'est l'avis de Rabbi; mais selon les sages, elle peut se faire en toute langue. Le premier se fonde sur l'expression והיו : *Que ces préceptes soient* (Deutéronome, vi, 6), c'est-à-dire qu'ils conservent leur forme primitive. Les sages, au contraire, invoquent en faveur de leur avis le terme *schema'*, *entends*, c'est-à-dire quelle que soit la langue qu'on comprend. Quant à Rabbi, il applique ce terme à une autre règle, à savoir qu'il faut que l'oreille perçoive ce que disent les lèvres, ce qui n'est pas exigible selon les sages. Ceux-ci, de leur côté, se fondent sur l'expression *qu'ils soient* pour interdire la lecture au rebours; tandis que Rabbi conclut cette interdiction de ce qu'il est dit «ces mots» (et non : les mots, c'est-à-dire dans ce même ordre), ce dont les sages ne déduisent rien. Il paraît que, selon Rabbi, toute la Loi peut se dire en une langue quelconque; sans quoi, si elle ne pouvait se dire qu'en hébreu, à quoi bon serait-il dit (spécialement pour le *schema'*) : *Qu'ils soient* (tels)? Il a fallu cette recommandation pour qu'on ne déduise pas l'inverse du terme *entends* (en une langue quelconque). De même, il semble que, selon les rabbins, toute la Loi ne doit être dite qu'en hébreu; sans quoi, si elle pouvait être récitée en une langue quelconque, qu'y a-t-il à déduire (spécialement) du terme *entends?* Il en faut conclure qu'il n'y a pas lieu d'attribuer à l'expression *qu'ils soient* l'avis de Rabbi (que l'audition importe le plus).

Les sages ont donc enseigné ceci : On déduit des mots *qu'ils soient* qu'il ne faut pas lire à rebours, et de l'expression *ces préceptes sur ton cœur*, que l'attention soutenue est seulement exigible jusqu'à ces mots. C'est l'avis de R. Éliézer. Selon R. Akiba, elle est exigible pour toute la section, en vertu de ces mots *que je t'ordonne aujourd'hui* (c'est-à-dire ci-après). Et Raba, petit-fils de Hana, F. 13b.
dit au nom de R. Yochanan que cet avis sert de règle. Selon d'autres, cet énoncé de Raba se rapporte à ce qui suit; car on a enseigné que celui qui lit le *schema'* doit y appliquer son attention. Selon R. Acha, au nom de R. Juda, il suffit d'appliquer l'attention au premier chapitre. Et c'est ce dernier avis qui est confirmé par Rabba. On a enseigné, en outre : Les mots *qu'ils soient* indiquent qu'il ne faut pas lire à rebours; jusqu'aux mots *sur ton cœur*, il faut, selon R. Zoutra, appliquer son attention; mais, quant à la suite, il suffit de la lire. C'est l'inverse, selon R. Josias : la simple lecture suffit jusqu'à ce point, et l'attention est exigible à partir de là[2]. Pourquoi selon le premier avis suffit-il

[1] Ce qui est contraire à l'opinion de Rabba (tr. *Rosch-haschanâ*, fol. 28a), selon lequel c'est inutile.

[2] On admet l'hypothèse que l'un des deux actes, soit l'attention, soit la lecture, suffit et dispense de l'autre.

de lire la suite? Est-ce parce qu'il est dit (dans la seconde section, Deutéronome, XI, 19): *Vous leur apprendrez à en parler?* Mais n'est-il pas dit aussi, dans la première section (VI, 7): *Tu en parleras* (donc ces mots ne sauraient indiquer que l'énonciation suffit)? En effet, on veut dire que le premier chapitre exige à la fois l'attention et la lecture, et que celle-ci suffit seule pour la suite. Les deux sont exigibles pour la première section, en vertu de ces mots: *Sur ton cœur* (par la pensée), *tu en parleras;* et si la même idée est exprimée dans la seconde section, elle fait allusion, selon R. Isaac, à la position des phylactères du bras droit (qu'on doit attacher à l'avant-bras), en face du cœur[1]. Il faut interpréter de même l'avis précité de R. Josias: pour le premier chapitre il exige les deux actes, en se fondant sur ce même verset; et, pour le second, l'application de l'attention suffit; car, selon lui, la même idée qui s'y trouve exprimée se rapporte à l'étude de la Loi, c'est-à-dire l'Éternel nous recommande d'enseigner la Loi aux enfants, afin qu'ils sachent la lire.

Le premier verset du *schema'*, selon un autre enseignement, exige toute l'attention; c'est l'avis de R. Meir, confirmé par Raba. Symachos nous apprend que celui qui s'arrête longtemps[2] sur le mot אחד (unique) jouira d'une longue vie; il faut appuyer, dit Acha bar-Jacob, sur la dernière lettre, et ne pas omettre le ח du milieu, dit R. Asché. R. Jérémie, se trouvant devant R. Chiya bar-Aba, remarqua qu'il s'arrêtait trop longtemps; il suffit, lui dit-il, que tu embrasses par la pensée le ciel, la terre et les quatre points cardinaux (où Dieu, partout présent, est unique).

Selon R. Nathan bar-Mar Oukba, au nom de R. Juda, il faut se tenir debout jusqu'aux mots *sur ton cœur* inclusivement; mais selon R. Yochanan, il faut se tenir dans cette position respectueuse pendant toute la première section. Il se conforme en cela à l'approbation analogue qu'il avait déjà exprimée ailleurs.

Le premier verset seul du *schema'* constituait, dit-on, toute la récitation faite par R. Juda Hanaci. Quand, demanda Rab à R. Chiya, ce R. Juda faisait-il la prière (puisque dès l'aurore il était occupé à instruire ses disciples)? C'est, grand prince[3], lui répondit-il, pendant qu'il se couvrait le visage de ses mains. Achevait-il plus tard cette récitation dont il n'avait dit que le premier verset? Non, d'après Bar-Kapara, et oui, d'après R. Simon bar-Rabbi. Le premier dit à l'autre: A mon avis, on s'explique que Rabbi ait fait répéter à ses élèves le passage contenant le récit de la sortie d'Égypte (ne l'ayant pas dit lui-même); mais à quoi bon cette répétition d'après ton avis? — Pour rappeler ce fait en temps opportun, répondit-il.

[1] Pour méditer sur l'unité de Dieu.

[2] Commentaire de *Siffri* sur *We-ethanan*, 35; tr. *Menahoth*, fol. 35[b].

[3] Sur ce terme, voir *Schabbath*, f. 36[b] et 29[a]; tr. *Nazir*, fol. 59[a].

Selon R. Ila, fils de R. Samuel bar-Marata, au nom de Rab, celui qui, après avoir récité le premier verset du *schema'*, est surpris par le sommeil, a pourtant accompli le devoir. R. Nachman recommandait à son serviteur Daru de le tenir éveillé, au risque de le tourmenter, pour le premier verset, mais pas davantage. C'est ainsi qu'agissait aussi le père de R. Joseph, nommé Raba (qui par faiblesse succombait au sommeil). On ne doit pas réciter le *schema'*, dit R. Joseph, lorsqu'on est couché sur le dos. Mais est-il même permis de dormir ainsi? R. Josué ben-Lévi n'a-t-il pas maudit celui qui restait dans cette posture orgueilleuse? C'est vrai, répondit-on; aussi doit-on se pencher un peu de côté, tandis que pour le *schema'*, cette légère inclinaison ne suffit pas; on n'a fait d'exception à cette règle qu'en faveur de R. Yochanan, eu égard à sa corpulence.

« Entre les sections on salue, etc. »

Dans quel cas peut-on alors répondre? Ce ne saurait être pour rendre honneur, puisque, en ce cas, il faut même adresser le premier le salut; donc, on s'informe de la santé de celui que l'on veut honorer, et l'on répond à chacun. Comment alors expliquer la fin de la Mischnâ? « Au milieu, dit-elle, on s'informe en cas de danger, et l'on répond. » Ce ne saurait être dans le même cas qu'il est prescrit de répondre, puisqu'alors il faut même s'informer le premier. Donc, c'est en cas d'honneur à rendre que l'on répond au milieu d'une section. Mais alors n'est-ce pas le même avis que celui de R. Juda? D'après son avis, est-il dit, on s'informe au milieu, en cas de danger, et l'on répond à celui que l'on veut honorer; entre les sections, on adresse le salut pour rendre honneur, et l'on répond à chacun (pourquoi alors ce second avis, si les deux sont conformes?). En effet, la phrase est elliptique et il faut la compléter ainsi : entre les sections, on adresse le salut pour rendre honneur, et à plus forte raison on répond; au milieu, on adresse le salut en cas de danger, et à plus forte raison on répond. Tel est l'avis de R. Meir. R. Juda exprime l'opinion précitée. On a F. 14a.
enseigné de même que si, pendant la lecture du *schema'*, on rencontre son maître ou un supérieur, on lui adresse le salut entre les sections pour lui rendre honneur, et à plus forte raison on répond; au milieu, on adrésse le salut en cas de danger, et à plus forte raison on répond. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, on salue au milieu, en cas de danger, et l'on répond pour faire honneur; entre les sections, on salue celui qu'on veut honorer et l'on répond à chacun. Achi, qui étudiait chez R. Ḥiya, lui demanda : Peut-on s'interrompre pour le salut, au milieu de la lecture du *hallel* ou du récit d'Esther? Doit-on conclure l'affirmative par voie d'*a fortiori* du *schema'*, et dire : puisque pour celui-ci, quoique prescrit par la Loi de Moïse, il est permis de s'interrompre,

à plus forte raison est-ce permis pour des préceptes rabbiniques? ou bien la proclamation des miracles divins, faite par l'une de ces deux lectures, est-elle supérieure[1] au point de ne pas autoriser l'interruption? On peut s'interrompre, lui répondit-il. Aux jours de fête, dit Rabah, où l'on dit le *hallel* au complet[2], on peut s'interrompre entre les sections, non au milieu d'elles; et aux jours où on ne le dit qu'incomplétement, on peut s'interrompre même au milieu. Est-ce bien vrai? Rab bar-Scheba n'est-il pas arrivé chez Rebina en un tel jour, sans que Rebina se soit interrompu? C'est qu'il était supérieur au nouveau venu (et n'avait pas besoin de s'arrêter pour lui).

Aschian, qui étudiait chez R. Amé, lui demanda : Peut-on un jour de jeûne goûter aux mets, pour savoir s'ils sont bien cuits? Faut-il considérer que la nourriture seule est interdite en ce jour, et qu'on n'enfreint pas cette défense? Ou bien la jouissance qui a lieu en ce cas est-elle aussi interdite? — On peut y goûter, répondit-il, sans que le jeûne soit interrompu pour cela. On a enseigné cela également ailleurs, en disant que le goûter n'exige pas de bénédiction préalable, pourvu que, disent R. Amé et R. Assé, cela ne dépasse pas une certaine mesure (*loug*).

Rab dit que si l'on salue son prochain avant d'avoir prié Dieu, il semble qu'on l'adore au-dessus de tout, ainsi qu'il est dit (Isaïe, II, 22) : *Ne vous arrêtez pas à l'homme dont le souffle est dans les narines; car* במה *que peut-on en faire?* Or le mot במה, *que*, peut se traduire *autel;* et, ajoute Samuel, tu le considères comme un autel, au lieu de Dieu. Mais, objecta R. Scheschetb, n'est-il pas dit qu'entre les sections on peut saluer et répondre? C'est, répliqua R. Aba, lorsqu'on se rencontre à la porte. Si, dit R. Yona au nom de R. Zeira, on se livre aux besoins de la vie avant la prière, cela équivaut à la même idolâtrie, ou du moins c'est un acte interdit, comme manque de respect. Ceci est conforme à l'avis de R. Idi bar-Abin, qui l'interdit au nom de R. Isaac bar-Aschian, en vertu de ce verset (Psaume LXXXV, 14) : *La justice* (ici la prière) *passera d'abord devant lui, puis il se mettra en route.* Le même rabbin dit que si l'on ne sort qu'après avoir prié, Dieu vous soutiendra dans les affaires profanes, en vertu du verset précité.

R. Yona dit encore au nom de R. Zeira[3], que celui qui pendant sept jours n'a pas eu de songe passe pour impie, selon ce verset (Proverbes, XIX, 23), ainsi interprété : *Celui qui passe sept nuits sans être visité* (par un rêve) *est un impie.* R. Acha, fils de R. Ḥiya bar-Raba, dit au contraire, au nom de R. Ḥiya et de R. Yochanan, que ce verset fait allusion à ceci : Celui qui pour se ras-

[1] Talmud Babli, traité *Schabbath*, fol. 23[b].

[2] A partir du troisième jour de Pâques et aux Néoménies, on omet les psaumes CXV et CXVI en partie.

[3] Cf. plus loin, fol. 55[b].

sasier de l'étude de la Loi passe la nuit, ne recevra pas l'annonce de mauvaises nouvelles.

« Voici ce qu'on appelle entre les sections, etc. »

R. Abahou dit au nom de R. Yochanan, que l'avis de R. Juda sert de règle, lorsqu'il dit qu'entre les mots *votre Dieu* et le commencement de la bénédiction qui suit il est interdit de s'interrompre. C'est que, dit-il, R. Juda se fonde sur ce verset : *L'Éternel Dieu de vérité* (Jérémie, x, 10, où les mots אלהים אמת sont aussi réunis). Faut-il redire le dernier mot (en commençant la bénédiction qui suit), ou non? Oui, dit R. Abahou au nom de R. Yochanan; non, dit Rabah. Comme ce dernier entendit quelqu'un répéter le mot אמת, il se moqua de lui, en disant : Il veut saisir toutes les *vérités*. A ce propos, R. Joseph vanta fort cet enseignement de R. Samuel bar-Juda qui dit : En Occident, on récite seulement à la prière du soir les premiers mots de la troisième section du *schema'* (en omettant tout ce qui est relatif aux *tsitsith* et inapplicable le soir), puis on passe à la fin. Mais est-ce bien, demanda Abayé, d'agir ainsi? R. Cahana n'a-t-il pas dit au nom de Rab, que si l'on a volontairement commencé cette section, il n'est plus permis de ne pas la dire en entier? et n'y a-t-il pas eu un commencement de récitation? C'est vrai, répondit R. Papa; mais en Occident on ne considère pas comme tels les premiers mots seuls. C'est pourquoi, dit Abayé, nous la commençons comme en Occident; puis, ayant commencé, nous l'achevons aussi, conformément à l'avis de R. Cahana au nom de Rab. Selon Ḥiya bar-Rab, on n'est tenu d'ajouter le mot אמת (*vérité*) que si l'on a achevé cette troisième section. Mais comment rappelle-t-on alors la sortie d'Égypte? Par la formule suivante : « Nous te rendons grâce, Éternel notre Dieu, de nous avoir fait sortir d'Égypte, de nous avoir rachetés de l'esclavage, d'avoir accompli pour nous des miracles et des merveilles sur mer, et nous te chanterons. » F. 14b.

« R. Josué ben-Korcha demanda : Qu'est-ce qui a motivé l'ordre des sections du *schema'*? »

R. Simon ben-Iochaï dit que cet ordre est justifié, car la première section nous dit d'apprendre les préceptes divins, et la seconde (allant plus loin) nous prescrit de les enseigner; enfin la troisième section nous exhorte à la pratique. Mais l'exercice de ces préceptes n'est-il pas aussi recommandé dans les deux premières sections? En effet, fut-il répondu, il y a les trois préceptes, d'apprendre, d'enseigner et de pratiquer; mais la deuxième section ne contient que deux exhortations, et enfin la troisième section ne parle que de l'exercice. En outre, selon R. Josué ben-Korcha, il s'agit d'abord de reconnaître l'existence de

Dieu et de ses attributs, puis seulement de s'engager à exécuter ses ordres. Un jour Rab, après s'être lavé les mains, se mit à réciter le *schema'*, puis à se revêtir des phylactères pour dire l'*'amida.* Comment se peut-il qu'il ait agi ainsi? N'a-t-on pas enseigné: Celui qui creuse une tombe latérale (dans un mur) pour un mort, est dispensé pendant ce temps de la lecture du *schema'*, de l'*'amida*, de la mise des phylactères, et, en général, de tous les préceptes divins; lorsque le moment de l'office est arrivé, on monte, on se lave les mains, on met les phylactères, on lit le *schema'* et l'on prie l'*'amida.* Et ce n'est pas à dire qu'il y ait une contradiction entre la première et la seconde partie de cet enseignement, dont la fin prescrit ce dont le commencement dispense; car dans la fin il s'agit de deux ouvriers travaillant ensemble et pouvant se relayer, tandis qu'au commencement il s'agit d'un seul. Mais en tout cas l'objection contre Rab subsiste (pourquoi récitait-il le *schema'* avant la mise des phylactères?). Rab, fut-il répondu, est de l'avis de R. Josué ben-Korcha, selon lequel il faut d'abord reconnaître l'existence de Dieu (par le *schema'*), puis pratiquer ses préceptes (par la mise des phylactères). Toutefois, fut-il objecté, R. Josué ben-Korcha n'exprime cet avis que pour régler l'ordre des lectures; mais où dit-il qu'elle doit même précéder l'acte des *tephilin?* De plus, est-il vrai qu'il soit de l'avis de R. Josué ben-Korcha? R. Ḥiya bar-Asché n'a-t-il pas dit[1] que, se trouvant maintes fois en présence de Rab, il le vit se laver, dire les bénédictions, apprendre une section de la Mischnâ, mettre les phylactères, puis seulement réciter le *schema'?* Et ce n'est pas à dire qu'il s'agisse d'un instant antérieur au moment de l'office, car, en ce cas, ce fait n'aurait rien d'étonnant, et le rabbin précité l'a raconté pour montrer qu'il faut prononcer la bénédiction même pour ces études. Quoi qu'il en soit, l'objection contre Rab subsiste (pourquoi a-t-il agi ainsi, contrairement à son habitude?). C'est, fut-il répondu, la faute du messager (comme il tardait à lui remettre les phylactères, Rab commença cette fois par le *schema'*).

Oula dit: Si l'on récite le *schema'* sans être revêtu de phylactères, il semble que l'on se rend à soi-même un faux témoignage (puisque l'on n'observe pas ce que l'on promet d'exécuter, à savoir de s'en revêtir). Selon R. Ḥiya bar-Aba, au nom de R. Yochanan, cela ressemble à l'offre d'un holocauste sans oblations, ou d'un sacrifice sans libations.

R. Yochanan dit: Pour faire convenablement acte d'adhésion à la Loi divine, on doit, aussitôt levé, se laver, mettre les phylactères, réciter le *schema'* et F. 15ª. dire l'*'amida.* La suite de ces actes, selon R. Ḥiya bar-Aba au nom de R. Yochanan, équivaut à la construction d'un autel et à l'offre d'un sacrifice, comme il est dit (Psaume XXVI, 6): *Je me lave les mains avec pureté et je fais le tour de ton*

[1] Voir plus haut, fol. 11ᵇ.

autel, ô Éternel (comme si la seconde expression était en opposition avec la première). Ne semble-t-il pas résulter de ce verset, demanda Raba, qu'il s'agit d'un bain, pour qu'il y ait pureté complète? Sache, répondit Rebina, que d'après un avis venu de l'Occident, on peut, à défaut d'eau, s'essuyer les mains avec de la terre, ou après une pierre ou des cailloux. En effet, il n'est pas écrit : Je me lave *avec de l'eau*, mais avec *pureté*, c'est-à-dire quel que soit l'objet qui serve à purifier. Aussi R. Ḥiya désapprouvait-il celui qui retournait sur ses pas [1], pendant l'heure de la prière, pour avoir de l'eau. Toutefois, si l'on peut s'en passer pour le *schema'*, il y a lieu, pour l'*'amida*, de faire au besoin un chemin long comme une parasange. Et encore ne fait-on cette recommandation que s'il s'agit d'aller devant soi [2]; mais pour rétrograder, il ne faut même pas faire un mille, l'on ne se dérange que si la distance est moindre que cette mesure.

4 (3). Si quelqu'un récite le *schema'* tellement bas qu'il ne s'entende pas lui-même, il a pourtant accompli le devoir; selon R. Yossé, cela ne suffit pas. S'il récite incorrectement, il n'est pas nécessaire de recommencer, selon R. Yossé; mais il le faut, selon R. Juda. Celui qui récite à rebours n'est pas dispensé d'une nouvelle lecture, et celui qui se trompe dans sa récitation doit reprendre à partir de l'endroit où il s'est trompé.

Quel est le motif de R. Yossé? C'est qu'il est écrit : *Entends*, les oreilles doivent entendre ce que la bouche prononce [3]; mais, selon le préopinant, ce terme indique qu'on peut dire le *schema'* dans toute langue que l'on comprend, tandis que, selon R. Yossé, on en déduit les deux choses. On a enseigné ailleurs [4] : «Le sourd, qui parle sans rien entendre, ne doit rien prélever; mais si cet acte est fait, il est valable.» D'après qui est-ce interdit en principe? C'est, dit R. Ḥisda, d'après R. Yossé, conformément aux expressions de notre *Mischnâ*. Toutefois, R. Yossé ne déclare ici le devoir comme inaccompli que parce qu'il s'agit du *schema'* prescrit par la Loi; mais peut-être est-il moins sévère pour le prélèvement de l'oblation où il ne s'agit que d'une bénédiction peu importante, puisqu'elle est prescrite par les sages (à titre de loi humaine). Pourquoi alors ne pas attribuer l'avis concernant le sourd à R. Juda, conforme en cela à son opi-

[1] Plus loin, fol. 22[a].

[2] Tr. *Pesaḥim*, fol. 46[a]; tr. *Ḥullin*, fol. 123[a].

[3] Cf. ci-dessus, fol. 13[a].

[4] Première partie de la Mischnâ, tr. *Troumôth*, ch. I, § 1 (comp. Talmud de Jérusalem, même traité, ch. II, § 4).

nion dans cette Mischnâ (la première)? On peut le prouver par ceci : d'après cet enseignement, l'acte de celui qui *a lu le schema'* trop bas est suffisant (l'audition n'est donc pas indispensable), il semble que la dispense s'applique au cas accompli, mais en principe c'est insuffisant. Selon d'autres, cette expression démontre la sévérité extrême de R. Yossé, qui déclare inacceptable même le fait accompli, et que, selon R. Juda, c'est même permis en principe.

D'après qui est donc émis l'avis relatif au sourd? D'après R. Yossé. Pourquoi alors dit-on qu'on ne doit pas réciter mentalement l'action de grâces du repas, et qu'on est seulement dispensé de recommencer si c'est accompli? Ce n'est l'avis ni de R. Yossé ni de R. Juda; puisque selon R. Juda, c'est même permis en principe, et que, selon R. Yossé, même le fait accompli est sans valeur. C'est donc de l'avis de R. Juda, et (dans notre Mischnâ) le préopinant admet seulement comme valable le fait accompli. Mais alors à qui attribuer cette opinion de R. Juda, fils de R. Simon ben-Pazi, selon lequel le sourd qui parle sans entendre peut prélever l'oblation en principe? Ce n'est ni R. Juda, ni R. Yossé; car, selon R. Juda, le fait accompli est seul admissible, et ceci même, selon R. Yossé, est interdit (en somme, à qui appliquer l'avis relatif au sourd?). C'est, en tout cas, R. Juda, qui l'autorise même en principe; et la contradiction qui semble régner entre cet avis et celui qu'il exprime dans la Mischnâ n'est qu'apparente; c'est qu'une fois il parle en son propre nom et une autre fois au nom de son maître. R. Juda, a-t-on enseigné, dit au nom de R. Éliézer ben-Azariah, qu'il faut, en lisant le *schema'*, l'entendre (en principe), comme il est dit : *Écoute, Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est un* (il faut l'*écouter*). R. Meir, au contraire, se fonde sur ce qu'il est dit ensuite : *Que je t'ordonne aujourd'hui sur ton cœur* (c'est-à-dire de mémoire). C'est que les paroles se dirigent selon la pensée du cœur[1]. Puisqu'on en est là (à l'avis de R. Meir), on peut même dire que R. Juda ne diffère pas d'avis avec son maître; et l'avis de la permission de principe est de R. Meir.

On a enseigné ailleurs (au sujet de la fête de Pourim)[2] : Tous les Israélites sont aptes à lire le récit d'Esther, excepté le sourd, le simple et l'enfant; ce dernier y est autorisé par R. Juda. D'après qui est-ce interdit au sourd, et ce fait accompli par lui n'a-t-il pas de valeur? C'est, dit R. Matna, d'après R. Yossé, en vertu de ce qu'il dit dans notre Mischnâ. Comment savons-nous que ce soit R. Yossé et qu'il déclare inadmissible le fait accompli? Peut-être est-ce R. Juda
F. 15b. et est-ce seulement interdit en principe? Non. On peut admettre la supposition (d'après les termes de cette Mischnâ de *Meghillâ*) qu'il en est du sourd comme du simple et de l'enfant, et que, ni pour l'un ni pour l'autre, le fait accompli

[1] Il suffit donc, dès le principe, de dire ces mots mentalement sans les exprimer.

[2] *Tr. Meghillâ*, fol. 19b.

n'est valable (donc c'est contraire à R. Juda). Mais peut-être la distinction doit-elle être établie entre le sourd et l'enfant (et l'avis anonyme de ladite Mischnâ serait de R. Juda). Cette dernière supposition est inadmissible, puisqu'on dit à la fin de cette même Mischnâ : «R. Juda autorise la lecture faite par un enfant;» donc le commencement n'est pas de lui. Peut-être cependant la Mischnâ entière doit-elle être attribuée à R. Juda. Il s'agirait de deux sortes d'enfants dans cette Mischnâ elliptique, qu'il faudrait compléter ainsi : Tous sont aptes à la lecture de la Meghillâ, hormis le sourd, le simple et l'enfant; et encore n'exclue-t-on (en principe) que l'enfant non arrivé à l'adolescence, tandis que l'adolescent peut, dès le principe, faire la lecture; c'est l'avis de R. Juda qui, en ce cas, autorise l'enfant. On l'attribue donc à R. Juda, et ce qu'il dit dans notre Mischnâ, au sujet du *schema'*, ne s'applique qu'au fait accompli. Comment alors expliquer ce que dit R. Juda, fils de R. Simon ben-Pazi : Le sourd qui parle sans entendre peut, dès le principe, prélever l'oblation? Ce n'est l'avis ni de R. Juda, ni de R. Yossé; car R. Juda ne déclare valable que le fait accompli, et même ceci est interdit par R. Yossé (en somme, à qui appliquer l'avis relatif à la *Meghillâ?*). Il faut l'attribuer à R. Juda et supposer qu'il autorise même le principe; la contradiction qui semble régner entre cet avis et celui qu'il exprime dans la Mischnâ n'est qu'apparente; c'est qu'une fois il parle en son propre nom et une autre fois au nom de son maître : R. Juda, a-t-on enseigné, dit au nom de R. Éliézer ben-Azariah, qu'il faut, en lisant le *schema'*, l'entendre (en principe) comme il est dit : *Écoute Israël*, etc. R. Meir, au contraire, se fonde sur ce qu'il est dit ensuite : *Que je t'ordonne aujourd'hui sur ton cœur*[1]; c'est que les paroles sont dirigées selon la pensée du cœur (et non selon l'expression). Puisqu'on en est à cet avis (de l'audition exigible), on peut même dire que R. Juda ne diffère pas d'opinion avec son maître, sans qu'il y ait contradiction; car il accorde seulement pour le *schema'* de la valeur au fait accompli, et l'avis que cela suffit en principe est de R. Meir. R. Ḥisda dit, au nom de R. Schila, que l'avis de R. Juda, exprimé au nom de R. Éléazar ben-Azaria, sert de règle. On peut déduire des termes de cet énoncé, comme conclusion, qu'en principe on ne doit pas dire le *schema'* trop bas, mais qu'en cas de fait accompli, il est valable. Toutefois, ajoute R. Joseph, cette discussion n'a eu lieu que pour le *schema'*; mais tous les autres préceptes divins, lorsqu'ils sont accomplis incomplétement, n'ont plus aucune valeur, comme il est dit (Deutéronome, XXVII, 9) : *Observe bien et écoute Israël* (l'audition est exigible). Mais n'a-t-on pas enseigné que la récitation de la bénédiction du repas, quoiqu'elle ne doive pas se faire mentalement, suffit au cas accompli? En effet, R. Joseph a sans doute voulu dire que tous les autres préceptes divins, quoique

[1] Comp. tr. *Meghillâ*, fol. 20ᵃ.

accomplis imparfaitement, sont valables comme tels; et le verset précité s'applique seulement à l'étude de la Loi[1].

« Si on le lit sans faire attention aux lettres, etc. »

R. Tabi dit au nom de R. Yoschia, qu'on suit l'avis de tous deux en ce qu'ils ont de moins sévère. Le même rabbin[2] interprète aussi ce verset des Proverbes (xxx, 15 et 16) : *On ne peut rassasier jamais ces trois objets, la tombe, la femme stérile*, etc. Quel rapport y a-t-il entre ces deux? le voici : de même que la matrice reçoit puis rend l'enfant, de même il en est de la tombe. On peut même le prouver par *a fortiori :* si la matrice, qui reçoit en silence, restitue avec beaucoup de cris, il en sera à plus forte raison de même de la tombe. Ceci peut servir de réplique à ceux qui prétendent que la doctrine de l'immortalité de l'âme n'est pas exprimée dans la Loi divine.

R. Oschia enseigna ceci devant Raba : Comme il est dit *vous les écrirez* (Deutéronome, vi, 9), les deux sections du *schema'* doivent se trouver par écrit en entier dans la *mezouza* et les *tephilin*, ainsi que la mention de ces préceptes. D'après l'avis de qui, lui demanda-t-on, ceci est-il dit? D'après R. Juda, selon lequel, dans la cérémonie relative à la femme soupçonnée d'adultère[3], on écrit seulement les malédictions prescrites, non les préceptes du cérémonial. Il professe là cette opinion, parce qu'il y est dit expressément (Nombres, v, 23) : *Il écrira ces malédictions* (pas davantage); tandis qu'ici il est dit: *Vous les écrirez*, même les préceptes. Le principal motif de R. Juda réside-t-il bien en ce qu'il est dit *il écrira?* ou son avis ne se fonde-t-il pas plutôt sur le mot *malédiction?* et, par conséquent, les préceptes en sont-ils exclus? Aussi a-t-il fallu citer la démonstration; sans quoi on aurait supposé, par la corrélation des deux recommandations d'écrire, qu'ici non plus les préceptes ne doivent pas être écrits; c'est pourquoi la Loi les recommande spécialement.

R. Obadia dit devant Raba : L'expression *vous les enseignerez*[4] (Deutéronome, xi, 19) indique qu'il faut laisser un intervalle entre les lettres semblables[5]. En voici des exemples, dit Raba[6] : על לבבך « sur ton cœur, » — « sur vos cœurs, » — « de l'herbe dans ton champ, » — « vous périrez bientôt, » — « au coin, un fil, » — « vous de la terre. » R. Ḥama bar-Ḥanina dit : Si, en lisant le

[1] Voir même traité, fol. 63[a].

[2] Tr. *Synhédrin,* fol. 92[a].

[3] Tr. *Sôta*, fol. 17[a].

[4] Jeu de mots entre ולמדתם, *vous enseignerez*, et למוד תם, *enseignement parfait.*

[5] Voir ces exemples et d'autres encore au Talmud de Jérusalem, même traité, ch. ii, § 3, p. 39.

[6] Il s'agit d'éviter la confusion des mots, à cause de la consonnance de la lettre finale du premier mot avec l'initiale du mot suivant.

schema', on a soin de prononcer distinctement chaque lettre, on ne subira pas le feu de l'enfer, ainsi qu'il est dit (Psaume LXVIII, 15) : *Si tu distingues* (par la bonne lecture) *le Tout-Puissant qui crée les rois*, *tu blanchiras* (ou *écarteras*) *les ombres de la mort*, en traduisant le premier mot de ce verset par *distinguer* (dire nettement), et le dernier par *ombre de la mort.* Le même rabbin dit aussi : Pourquoi, dans le verset suivant, rapproche-t-on les deux idées de *tente* et *rivière*: *Comme les rivières s'étendent*, *comme les jardins aux bords du fleuve*, *comme les tentes plantées par l'Éternel*, *comme les cèdres près de l'eau* (Nombres, XXIV, 6)? Il indique ceci : comme les rivières élèvent l'homme impur à l'état de la pureté, il en est de même des tentes d'études religieuses. F. 16ª.

« Celui qui lit à rebours n'a pas accompli le devoir, etc. »

R. Amé et R. Assé formaient ensemble le dais pour le mariage de R. Éliézer. Pendant ce temps, leur dit-il, je vais à la salle d'étude entendre quelque enseignement, et je vous le rapporterai. Il s'y rendit et entendit qu'on enseignait ceci devant R. Yochanan : « Si pendant la lecture on se trompe sans se souvenir du passage erroné, et que l'on se trouve au milieu d'un chapitre, il faut le recommencer; si l'on hésite entre un chapitre et l'autre, il faut reprendre le premier; si l'on hésite entre les deux expressions *vous les écrirez*[1], il faut reprendre à la première. Toutefois, ajoute R. Yochanan, cela ne s'applique qu'au cas où l'on n'a pas commencé le verset suivant: *Afin que vos jours se multiplient*, etc. car, en ce cas, il est à supposer que si par l'habitude on en est là, c'est qu'on a tout lu. » R. Éliézer alla le leur répéter. Ils lui répondirent: Si nous n'étions venus que pour entendre cela, nous serions déjà satisfaits.

5 (4). Les ouvriers peuvent faire cette lecture au haut d'un arbre ou d'un mur en construction, ce qui n'est pas permis pour la *prière* (ou *'amida*).

6 (5). Le fiancé est dispensé de cette lecture la première nuit de ses noces jusqu'au samedi soir suivant, aussi longtemps qu'il n'a pas accompli le devoir conjugal. Il arriva à R. Gamaliel de lire le *schema'* la première nuit de son mariage : « Maître, lui dirent ses disciples, ne nous as-tu pas enseigné que tout fiancé en est dispensé? — C'est vrai, dit-il; mais je ne saurais vous écouter pour oublier un instant la profession de foi juive. »

[1] Deutéronome, VI, 9, et XI, 20.

7 (6). De même, R. Gamaliel se rendit au bain la nuit de la mort de sa femme : « Ne nous as-tu pas appris, lui dirent-ils, qu'il est interdit aux parents du défunt de se baigner aux premiers jours du deuil ? — Oui, dit-il; mais je ne me porte pas comme tout le monde et je suis d'une constitution faible. »

On a enseigné que les ouvriers lisent le *schema'* au haut d'un arbre ou d'un mur et font la prière de l'*'amida* sur l'olivier et le figuier; mais, s'ils se trouvent sur d'autres arbres, ils doivent d'abord descendre, tandis que le maître de maison doit en descendre en tous cas, pour la prière; sans quoi, son attention ne pourrait être soutenue. R. Maré, petit-fils de Samuel, objecta à Rabba : N'est-il pas dit que les ouvriers (tout en travaillant) peuvent lire le *schema'* au haut de l'arbre ou du mur? Il paraît donc que l'attention n'est pas exigible; et, d'autre part, pourquoi l'exige-t-on pour le *schema'* en vertu du verset *écoute Israël*, comparé à cet autre (Deutéronome, XXVII, 9), *comprends et écoute Israël?* Raba ne répondit rien; puis il lui dit : Sais-tu le moyen de résoudre cette question? Oui, répondit Maré. Selon R. Scheschet, lesdits ouvriers doivent cesser leurs travaux pour faire la lecture (en s'y appliquant). Mais Hillel ne les en dispense-t-il pas? Ce n'est vrai que pour le second chapitre. On a enseigné aussi que les ouvriers employés chez un maître de maison lisent le *schema'*, avec les bénédictions antérieures et postérieures, ainsi que pour le repas, et ils récitent l'*'amida* en entier; mais ils ne se rendent pas (au temple) devant l'arche sainte et ne bénissent pas le peuple [1]. Mais n'a-t-on pas dit que le résumé suffit? Ce n'est vrai, répondit R. Scheschet, que selon R. Josué [2]. Mais pourquoi, d'après lui, parler seulement des ouvriers, puisqu'il le permet à tout le monde? Donc cette opinion est même conforme à celle de R. Gamaliel, qui n'impose aux ouvriers une prière complète que lorsque le repas seul constitue leur salaire. Cette distinction a été en effet établie dans les termes suivants : Les ouvriers occupés chez un maître de maison lisent le *schema'*, font la prière et, en prenant le repas, ne disent pas la bénédiction antérieure, mais deux après, savoir : la première complète et la deuxième réunie à la troisième; ce procédé n'a lieu que lorsque les ouvriers travaillent aux pièces (la perte de temps leur étant préjudiciable); mais lorsque le repas constitue leur salaire, ou que le maître de maison s'attable avec eux, ils doivent réciter le tout au complet.

« Le fiancé est dispensé de la lecture du *schema'*. »

Les rabbins ont enseigné : S'il est dit *en étant assis à la maison*, c'est pour en

[1] Ce serait perdre trop de temps; cf. plus loin, fol. 46ª. — [2] Voir ci-après, fol. 28ᵇ.

dispenser celui qui accomplit un devoir religieux, et les mots suivants *quand tu parcourras la route* en dispensent le fiancé[1]. On en conclut que la dispense s'applique à celui qui épouse une jeune fille (ce qui est un devoir religieux), mais non à celui qui épouse une veuve. Qu'est-ce qui le prouve? L'expression «quand *tu* marcheras» pour tes affaires, tu le liras, et tu n'en seras dispensé qu'en présence d'un acte religieux. Mais ne considère-t-on pas comme tel le mariage avec une veuve? C'est, qu'en ce cas, on n'est pas préoccupé (*virginitate*). S'il en est ainsi, si la préoccupation constitue un motif d'abstention, l'exception s'applique-t-elle aussi à celui dont le navire aurait fait naufrage? Or, n'a-t-on pas dit, au contraire, que les gens en deuil sont tenus de remplir tous les devoirs, à l'exception de celui de s'orner des phylactères, dont il est dit (pour Ézéchiel seul, XXIV, 17): *Mets ton ornement* (bonnet) *sur la tête?* C'est qu'en ce cas, répondit-on, la préoccupation a une cause religieuse. F. 16[b].

8 (7). Lorsque mourut son serviteur Tobie, il agréa des condoléances: «Ne nous as-tu pas appris, lui dirent-ils encore, qu'on ne reçoit pas de consolations pour la mort des esclaves? — Mon serviteur Tobie, répondit-il, ne ressemblait pas aux autres esclaves, car il était honnête et pieux.»

Quel est le motif de R. Simon ben-Gamaliel? C'est que, selon lui, le deuil de cette nuit-là est secondaire[2], étant fondé seulement sur ce verset (Amos, VIII, 10): *sa fin sera comme un jour amer*, et, par conséquent, il ne s'applique pas à celui qui est d'une santé délicate.

«Lorsque mourut son serviteur Tobie, etc.»

On a enseigné que, pour les esclaves et les servantes, on ne se met pas au milieu du cercle (des condoléances), et pour eux on ne dit pas non plus la prière des gens en deuil, ni les formules de consolation. Lorsque la servante de R. Éliézer mourut, ses disciples vinrent le consoler[3]; à leur arrivée, il se rendit au premier étage; comme ils le suivirent, il se retira d'abord dans l'antichambre, puis dans la salle à manger. Et comme ils le suivaient toujours: Quoi, leur dit-il, vous ne vous brûlez même pas à l'eau chaude (c'est-à-dire, ne me comprenez-vous pas à demi-mot?)! Ne vous ai-je pas dit qu'en ce cas toutes les formules de condoléances n'ont pas lieu? On dit simplement,

[1] Voir tr. *Soucca,* fol. 25[a]; *Ketouboth*, fol. 6[b]. — [2] Tr. *Pesahim*, fol. 92[a]; tr. *Zebahim*, fol. 98[b] à 100[a]. — [3] Tr. *des joies*, ch. I, § 10.

comme pour la mort des animaux domestiques : Puisse Dieu te restituer cette perte. On a enseigné, de même, qu'on ne déplore pas en public le décès des esclaves. S'il avait été honnête, on disait de lui, selon R. Yossé : Hélas! c'était un homme honnête et vertueux, qui travaillait fidèlement. Cela équivaut presque, ajoutèrent les disciples, à ce que l'on pourrait dire des honnêtes gens ordinaires.

Les rabbins ont enseigné : On ne nomme patriarches que les trois (Abraham, Isaac et Jacob) et mères les quatre (Sarah, Rébecca, Rachel et Léa). Pourquoi ne donne-t-on pas aussi ce nom aux douze fils d'Israël? Est-ce parce que nous ne savons si nous descendons de Ruben ou de Simon, ou d'un autre (pour pouvoir les appeler nos ancêtres)? Mais nous ne savons pas davantage si nous sommes les fils de Rachel ou de Léa, ou d'une autre. C'est que ceux-là seuls sont dignes de ce nom [1]. On a enseigné encore qu'on ne dit pas des esclaves : Père un tel et mère une telle, à l'exception de ceux de R. Gamaliel. Pourquoi? Parce qu'ils s'en montrèrent dignes.

R. Éléazar dit : A quoi applique-t-on ces mots (Psaume LXIII, 5) : *Je veux te bénir toute ma vie et lever les mains par ton saint nom?* La première partie de ce verset s'applique au *schema'* et la seconde à l'*'amida.* C'est au sujet de celui qui agit ainsi que la Bible dit (*ibid.* 6) : *Tu rassasies mon âme de graisse et de moelle*, et il jouira de deux mondes, de la vie présente et de la vie à venir, comme il est dit (*ibid.*) : *Ma bouche exprimera des chants d'allégresse* (au pluriel).

R. Éléazar, après avoir achevé sa prière, disait ceci : « Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de faire résider au milieu de nous l'amitié, la fraternité, la paix, la concorde, d'agrandir le cercle de nos condisciples, de nous faire prospérer, de nous donner une fin heureuse, de nous faire participer à la vie future des bienheureux, de nous acquérir un bon compagnon et de bons sentiments, qu'en nous levant nous ayons le cœur disposé à craindre ton nom, et agrée pour le bien les vœux de notre âme. »

R. Yochanan, après avoir achevé sa prière, disait : « Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de jeter un regard de pitié sur nos maux et notre honte, de nous envelopper de ta miséricorde, de nous revêtir de ta force, de nous couvrir de ta générosité, de nous entourer de tes faveurs, et accueille, en notre faveur, les qualités de ta bonté et de ta clémence. » R. Zeira disait : « Fais en sorte, Éternel notre Dieu, que nous ne commettions pas de péchés, afin que nous n'ayons pas à rougir ni à être honteux devant nos ancêtres. » R. Ḥiya disait : « Ô Éternel notre Dieu, puisse ta loi devenir notre occupation exclusive, que notre cœur ne faiblisse pas et que nos yeux ne s'obscurcissent pas. »

[1] Les fils de Jacob ne furent pas tous irréprochables comme les trois patriarches.

Rab disait ceci : « Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de nous accorder une vie longue, paisible, heureuse, bénie, prospère, une vie pleine de santé et de force, une vie exempte de péché, de honte et d'humiliation, une vie honorable et estimée, une vie pleine d'amour pour ta loi et de soumission à tes commandements, et puissent tous nos désirs s'accomplir pour le bien. » Après sa prière, Rabbi disait ceci[1] : « Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, de nous préserver de l'insolence et de l'effronterie, d'un méchant, d'un accident fâcheux, d'un mauvais penchant, d'un mauvais compagnon, d'un mauvais voisin, d'un corrupteur, d'un jugement inique, d'un plaideur irréconciliable, qu'il soit Israélite ou non. » Telle était la prière de Rabbi, tout en ayant près de lui des fonctionnaires romains (chargés par l'empereur de le protéger). R. Saphra disait après la prière : « Qu'il te plaise, Éternel notre F. 17ᵃ. Dieu, de faire régner la paix au milieu des puissants souverains et au milieu des sages ou de leurs disciples, qu'ils s'occupent de la Loi d'une manière désintéressée ou non, et puissent-ils tous n'avoir d'autre mobile que l'amour de ta loi. »

R. Alexandre disait ceci après la prière : « Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de nous placer dans un espace lumineux, et non dans les ténèbres, que notre cœur ne fonde pas et que nos yeux ne s'obscurcissent pas. » Selon d'autres, c'est Rab Hamnouna qui disait cette formule, et R. Alexandre disait après la prière : « Maître de l'univers, il est manifeste devant toi que nous désirons accomplir tes volontés, et ce sont nos mauvaises passions[2] ou le joug étranger qui nous en empêchent; qu'il te plaise de nous arracher à leur étreinte, et nous reviendrons accomplir sincèrement tes prescriptions. »

Raba disait ceci après la prière[3] : « Mon Dieu, avant d'être créé, je n'étais rien, et maintenant que je suis créé, je suis comme si je ne l'avais jamais été. Vivant, je ne suis que poussière; que serai-je donc après ma mort? Considère, ô Seigneur, que je ne suis qu'un être plein de honte et d'indignité, et que ce soit un effet de ta volonté, ô mon Dieu et Dieu de mes pères, que je ne pèche plus et que les péchés que j'ai commis soient atténués par ta grande miséricorde, mais non rachetés par la douleur et les maladies mortelles. » C'était la confession de Rab Hamnouna Zouta au jour de Kippour[4]. Lorsque Mar, fils de Rebina, avait achevé sa prière, il disait : « Mon Dieu, préserve ma langue de calomnies et mes lèvres de duplicité; fais que mon âme reste calme en présence des malveillants, et qu'en toute occasion elle soit humble comme la poussière. Que mon cœur aime ta loi et que mon âme ait soif de tes com-

[1] Comp. tr. *Schabbath*, fol. 30ᵃ.

[2] Comp. tr. *Kethouboth*, fol. 111ᵃ; tr. *Kedouschim*, fol. 71ᵃ.

[3] Tr. *Yôma*, fol. 87ᵇ.

[4] On la dit encore maintenant à la fin de la prière *Neï'lâ*, de ce jour solennel.

mandements. Sauve-moi de l'accident, du mauvais penchant et d'une mauvaise femme et de tous les maux qui surviennent d'ordinaire en ce monde. Anéantis les projets de ceux qui me veulent du mal et détruis leurs desseins. Que les paroles de ma bouche et les pensées de mon cœur te soient agréables, ô mon protecteur et mon libérateur! »

Lorsque R. Scheschetb jeûnait, il disait après la prière : « Maître de l'univers, il est manifeste pour toi que, pendant l'existence du temple, l'homme qui avait commis un péché apportait un sacrifice, dont on ne prélevait que la graisse et le sang, puis le pardon était accordé; puisse la diminution de graisse et de sang provenant du jeûne de ce jour être agréée par toi comme une offrande apportée sur ton autel. »

R. Jochanan, après avoir achevé le livre de Job, disait : L'homme est destiné à mourir, l'animal à être égorgé, et tous finissent par la mort. Heureux donc celui qui a grandi dans l'étude de la Loi, qui s'en est occupé, qui plaît à son Créateur, qui s'acquiert une bonne renommée et quitte le monde dans cette situation. C'est de lui que Salomon dit : *Une bonne renommée est préférable à l'huile parfumée, et le jour de la mort à celui de la naissance* (Ecclésiaste, VII, 1). C'était comme une perle dans la bouche de R. Méir, lorsqu'il disait : Apprends de tout ton cœur et de toute ton âme à connaître mes voies, à fréquenter les portes de ma Loi; qu'elle soit dans ton cœur et que la crainte divine soit toujours présente à tes yeux; garde ta bouche de tout péché, purifie-toi, pour te sanctifier, de toute faute et de toute iniquité, et partout je t'accompagnerai. — Les rabbins de Yabné disaient : Moi je suis une créature comme mon voisin (qui sait aussi ce qui est bien ou mal) : il travaille aux champs et moi dans la ville; nous nous levons tous deux de bonne heure pour nous mettre à l'œuvre, sans empiéter l'un sur l'autre, et il n'est pas à dire que l'un fait plus et l'autre moins; car, à ce qu'on a enseigné, on a autant de mérite à faire peu qu'à faire beaucoup, pourvu que l'intention soit bonne[1]. — Abayé disait : On doit toujours s'évertuer à exprimer la crainte de Dieu, répondre avec douceur, être longanime, augmenter la paix avec ses frères, avec ses parents et avec chacun, même avec l'étranger de la place publique, afin qu'on soit autant aimé au ciel qu'agréable ici-bas, et bien accueilli par les hommes. C'est de R. Yochanan ben-Zaccaï qu'on disait : Personne ne l'a jamais devancé à donner le salut, même l'étranger de la place publique.

Raba disait : La sagesse divine a pour base le repentir de nos fautes et les bonnes actions; ainsi, on ne doit pas étudier la Loi ou la Mischnâ, puis se révolter contre son père, ou sa mère, ou son maître, ou contre celui qui est supérieur par sa science ou le nombre des années, comme il est dit (Psaume CXI, 10) :

[1] Tr. *Menahoth*, fol. 110ᵃ.

Le principe de la sagesse est la crainte de Dieu; ils sont bien sages tous ceux qui s'y adonnent, c'est-à-dire qui s'adonnent à la religion d'une manière désintéressée: car pour ceux qui agiraient avec quelque arrière-pensée, il vaudrait bien mieux qu'ils n'eussent pas été créés. — Rab disait : Le monde futur ne ressemble pas à celui-ci; là il n'y aura ni manger, ni boire, ni cohabitation, ni commerce, ni jalousie, ni haine, ni discussion; mais les sages, revêtus de leur couronne, jouiront de la vue des rayons éclatants de la Providence, comme il est dit : *La vue de Dieu équivalait au manger et au boire* (Exode, XXIV, 11).

L'Éternel a fait plus de promesses aux femmes qu'aux hommes, puisqu'il est dit d'elles (Isaïe, XXXII, 9) : *Femmes qui êtes à l'aise, levez-vous, écoutez ma voix; filles qui vous tenez assurées*[1], *prêtez l'oreille à ma parole.* En vertu de quoi, demanda Rab à R. Hiya, les femmes méritent-elles la faveur spéciale de Dieu? En conduisant leurs enfants aux écoles, en engageant leurs maris à suivre les cours des rabbins et en gardant pour eux la maison jusqu'à leur retour[2]. — Lorsque les rabbins quittèrent R. Amé, ou, selon d'autres, R. Hiya, ils lui dirent : Tu vois ce monde en ta vie, l'avenir en la vie future, et ton espoir se réalisera dans toutes les générations; ton cœur méditera la sagesse, ta bouche proférera la science et ta langue murmurera des louanges; ton regard sera droit, tes yeux s'éclaireront à la lumière de la Loi, ta face resplendira comme l'éclat du firmament, tes lèvres répéteront la science, tes reins se fortifieront par la droiture, tes pas seront empressés pour entendre les paroles divines. — Lorsque les rabbins quittaient R. Ḥisda ou R. Samuel bar-Nahmeni, ils lui appliquaient ces mots du psalmiste : *Que nos bœufs soient chargés de graisse*, etc. (CXLIV, 14), qui étaient diversement interprétés par Rab et Samuel, ou R. Yochanan et R. Éliézer; d'après l'un, il s'agit des princes de la Loi chargés de préceptes ; d'après l'autre, des princes de la Loi et des commandements chargés de douleur; *qu'il n'y ait pas de brèche* (*ibid.*), c'est-à-dire que nous n'ayons F. 17[b].
pas de progéniture comme une branche de la famille de David qui donna naissance à Aḥitofel[3]; *qu'il n'y ait pas d'issue*, comme pour Saül, qui donna naissance à Doeg l'Édomite[4]: *qu'il n'y ait pas de plainte*, comme pour Élisée, qui donna naissance à Guehazi[5]; *dans nos rues*, c'est-à-dire que nous n'ayons pas d'élève ou de fils qui méprise publiquement ce qu'il a appris.

Écoutez-moi, ô cœurs durs, qui vous écartez de la justice (Isaïe, XLVI, 12). Ce verset a été diversement interprété par Rab et Samuel, ou, selon d'autres, par R. Yochanan et R. Éliézer. D'après l'un, tout le monde est nourri par la grâce de Dieu, et les justes en vertu de leur mérite; d'après l'autre, tout le monde est

[1] Confiantes dans les promesses divines.
[2] Tr. *Sota*, fol. 21[a].
[3] II Samuel, XV, 12; XVII, 1 et 2.
[4] I Samuel, XXII, 9, 18 et 19. Cf. tr. *Synhédrin*, fol. 106[b].
[5] II Rois, V, 20-27.

nourri en faveur des justes, tandis qu'eux manquent du nécessaire. C'est ce que dit R. Juda, au nom de Rab [1], chaque jour une voix céleste part du mont Horeb et s'écrie : Tout l'univers est nourri en faveur de mon fils Hanina, tandis qu'il lui suffit d'une mesure de caroubes pour toute la semaine. Ceci est contraire à R. Juda, selon lequel le mot *puissance* indique les orgueilleux (ou des Gobiens) et des sots; et la preuve de cette déduction, dit R. Joseph, c'est qu'aucun d'eux ne s'est converti au judaïsme. Selon R. Asché, ce sont les gens de Mata-Mehasia, puisque deux fois par an ils voyaient les princes de la Loi (lors des grandes assemblées d'Adar et d'Éloul), et ils ne se convertissaient pas.

« Si un fiancé veut lire le *schema'*, etc. »

Est-ce à dire que R. Simon ben-Gamaliel craint que ce ne soit un acte prétentieux [2] et que les rabbins n'éprouvent pas cette crainte? n'a-t-on pas appris l'inverse? car on enseigne que le jour du jeûne d'Ab on travaille ou non, selon l'usage de la localité, tandis qu'il n'en est pas ainsi des étudiants, qui doivent chômer partout, et selon R. Simon ben-Gamaliel, on doit toujours agir ainsi. N'y a-t-il pas là une contradiction? En effet, dit R. Yochanan, il faut renverser la proposition [3] pour mettre les opinions d'accord. Selon R. Schischa, il n'est pas besoin de supposer une inversion, et il n'y a cependant pas de contradiction, car si chacun prie, il n'est pas prétentieux de sa part d'en faire autant, tandis qu'il passerait pour tel s'il ne travaillait pas lorsque tout le monde s'occupe; il n'y a pas non plus de contradiction entre les deux opinions de R. Simon ben-Gamaliel, car pour le *schema'*, il s'agit d'y appliquer l'attention complète, ce dont il est manifestement incapable, tandis qu'au jour de jeûne, s'il ne fait rien, celui qui le voit dit de lui qu'il manque d'ouvrage et qu'il ne manque pas de gens inactifs sur la place publique.

[1] Traité *Taanith*, fol. 24^b; tr. *Hullin*, fol. 87^a.

[2] Traité *Pesahim*, fol. 55^a.

[3] Tr. *Betsa*, fol. 3^a.

CHAPITRE III.

1. Lors d'un décès, et aussi longtemps que le mort n'est pas enterré, ils (les proches parents) sont dispensés de la lecture du *schema'* et de la mise des phylactères. Quant aux porteurs, ainsi que leurs remplaçants et leurs adjoints, soit qu'ils se trouvent devant le cercueil, soit qu'ils le suivent, si l'on a besoin d'eux, ils sont dispensés de réciter le *schema';* sinon, ils y sont obligés. Dans l'un et l'autre cas, ils sont dispensés de la prière d'*'amida.*

2. Après l'enterrement et au retour, on doit faire la récitation du *schema'*, si on a le temps de le commencer et de le finir avant d'arriver au cercle (qu'on fait autour des gens en deuil pour les consoler); sinon, il vaut mieux ne pas la commencer. Ceux qui se tiennent à l'intérieur du cercle en sont dispensés, mais non ceux qui sont à l'extérieur (et qui ne voient pas les gens en deuil).

3. Les femmes, les esclaves et les enfants sont dispensés de réciter le *schema'* et de mettre les *théphilins;* mais ils sont obligés de faire la prière et la bénédiction du repas et d'observer la loi de la *mézouza.*

Est-ce seulement au cas où le mort se trouve placé devant vous (et qu'on soit obligé de l'enterrer)? N'a-t-on pas enseigné [1] que si l'on a un mort devant soi, on mange dans une autre maison, et à défaut d'autre maison, dans celle de son prochain, et à défaut d'un ami, on fait une séparation avant de se mettre à manger; si l'on n'a pas de quoi l'établir, on se retourne; on mange sans s'accouder, on ne prend ni viande ni vin, on ne prononce pas d'action de grâce ni F. 18a.

[1] Tr. *Moëd Katon*, fol. 23a; tr. *Semaḥoth*, ch. x.

privée ni générale [1]; on est dispensé de la lecture du *schema'*, de la prière, des *tephilin* et de tous les préceptes prescrits par la Loi. Le samedi (le deuil cesse), on peut s'accouder, manger de la viande, boire du vin, bénir le repas, seul ou en commun, et l'on est enfin tenu de remplir tous les préceptes divins. En effet, dit R. Simon ben-Gamaliel, l'obligation pour certains devoirs est applicable aux autres. Quelle différence, demanda R. Yochanan, y a-t-il entre ces deux avis? Le devoir marital est aussi obligatoire, selon ce dernier. Toujours est-il qu'on a enseigné que (même en dehors de la présence du mort) on est dispensé de la lecture du *schema'*, de la prière, de la mise des phylactères et d'autres préceptes divins. (Or la Mischnâ ne dit-elle pas qu'en ce cas on n'en est pas dispensé?) C'est que là, dit R. Papa, il s'agit de celui qui se retourne pour manger (tout en étant dans la maison du mort sans le voir). Selon R. Asché, dès que l'on est tenu d'enterrer le mort, c'est comme si on l'avait devant les yeux, ainsi qu'il est dit : *Abraham se leva devant le mort* [2] (Genèse, XXIII, 3); puis : *Je veux l'enterrer* (*ibid.* v, 4). Cette déduction ne s'applique-t-elle pas au gardien? Or, n'a-t-on pas dit que celui qui veille un mort, même sans que ce soit un parent, est dispensé de tout précepte? En effet, on n'établit pas de distinction. Est-ce à dire qu'on en exclue celui qui va dans un cimetière? N'a-t-on pas dit qu'on ne doit pas s'y rendre avec les phylactères sur la tête, ou avec le rouleau de la Loi en main pour le lire, et que celui qui agirait ainsi transgresserait la prescription du verset : *Il se moque du pauvre et blasphème son Créateur* (Proverbes, XVII, 5)? Là, dans le voisinage des morts, à quatre coudées, c'est défendu; mais en dehors de cette limite on est, au contraire, tenu de pratiquer les préceptes. C'est ce qu'on a dit, en effet [3], que la lecture du *schema'* est interdite près d'un mort à la distance de quatre coudées, et dans notre cas on en est même dispensé en dehors de cette distance.

Celui qui garde un mort, est-il dit, même sans que ce soit un parent, est dispensé (en vertu de ce service) de la lecture du *schema'*, de la prière *'amida,* de la mise des phylactères et d'autres préceptes divins; s'ils sont deux, ils se remplacent mutuellement et prient tour à tour; selon Ben-Azaï, s'ils se trouvent dans un bateau, ils peuvent déposer le mort dans un coin et aller prier dans un autre. Quelle différence y a-t-il entre ces deux avis? C'est que, selon Revina, l'auteur du second avis ne craint pas l'approche des souris auprès du cadavre. — On a enseigné que si l'on transporte des ossements d'un endroit à l'autre, on ne doit pas, après les avoir déposés dans un double sac, les placer sur l'âne qu'on monte, car ce ne serait pas les respecter; ce n'est permis qu'en cas de

[1] Voir, plus loin, fol. 45[b], 48[a] et 50[a].

[2] Quoique Sara, morte sous la tente, ne fût pas *devant* Abraham, il la considérait comme étant sous ses yeux.

[3] On semble railler ceux qui ne sont plus en état de les porter.

[4] Tr. *Sota*, fol. 43[b].

danger des étrangers ou des brigands. Ce que l'on vient dire des ossements s'applique à la Loi. Quoi! Est-ce le commencement de la proposition qui s'y applique? Mais il va sans dire qu'elle ne jouit pas d'une estime moindre que les morts; c'est donc la fin qui s'applique à la Loi.

Rabba dit au nom de R. Juda : Si en voyant passer un mort on ne l'accompagne pas, on lui manque de respect (en vertu du verset précité) : *Il se moque du pauvre; il blasphème le Créateur.* Et, au cas où on le fait, quelle est la récompense? On lui applique, dit R. Assé, ce verset : *Celui qui donne aux pauvres prête*[1] *à Dieu* (Proverbes, XIX, 17), *et on l'honore en favorisant le nécessiteux* (*ibid.* XIV, 31). R. Hiya et R. Yonathan se promenaient ensemble dans un cimetière. Celui-ci perdit un fil de ses *tsitsith*. Ramasse-le, lui dit R. Hiya, pour que les morts ne disent pas : Demain ces gens seront avec nous et aujourd'hui ils nous méprisent. — Mais, lui répliqua-t-il, comment le savent-ils[2]? N'est-il pas dit (Ecclésiaste, IX, 5) : *Les morts ne savent rien?* Si tu avais lu, répondit-il, ce verset plusieurs fois avec attention, tu l'eusses mieux compris. S'il est dit (au commencement) : *Les vivants savent qu'ils mourront*, ce sont les justes qu'on nomme encore vivants après leur mort; c'est qu'il est dit (II Samuel, XXIII, 20) : *Benjahou, fils de Joïada, fils d'un homme vivant, riche en œuvres de Kabtseel, a frappé les deux Ariel de Moab, il est descendu et a frappé le lion dans la fosse, un jour de neige.* « Fils de vivant, » dit-il. Est-ce que tout le reste du monde est *fils de mort?* On veut seulement dire qu'il était fils d'un homme qui, quoique mort, était considéré comme vivant; « il était riche en œuvres de Kabtseel, » c'est F. 18b. qu'il avait réuni avec peine des hommes adonnés à l'étude de la Loi; « il a frappé les deux Ariel de Moab, » c'est que personne ne l'a égalé ni au temps du premier temple, ni sous le second; « il est descendu et a frappé le lion dans la fosse au jour de la neige, » c'est que, selon les uns, il n'a pas craint de briser les glaçons pour prendre le bain de purification dans l'eau gelée; selon d'autres, il a enseigné et appliqué le livre *Siphra* (sur le Lévitique) en plein hiver; « les morts ne savent rien, » ce sont les impies qui, de leur vivant, s'appellent morts, comme il est dit (Ézéchiel, XXI, 30) : *Ton cadavre impie, prince d'Israël;* on peut aussi le déduire de ces mots (Deutéronome, XVII, 6) : *Sur l'avis de deux ou trois témoins le mort mourra.* N'est-il pas encore vivant? C'est que, en qualité de coupable, on le considère déjà comme mort.

Lorsque les fils de R. Hiya se rendirent aux champs (pour l'agriculture), ce qu'ils avaient appris leur parut lourd à garder, et ils s'en souvenaient avec peine. L'un demanda à l'autre : Notre père a-t-il connaissance de cette peine? Comment, répliqua l'autre, le saurait-il? N'est-il pas dit (Job, XIV, 21) : *Ses*

[1] Le mot hébreu est équivoque et signifie aussi *accompagner* (les morts).

[2] Tr. *Sota*, fol. 34b; tr. *Moëd Katon*, fol. 16b.

fils seront honorés sans qu'il le sache? Alors, dit le premier, il doit le savoir, comme il y est dit (*ibid.*) : *Tout son corps n'est plus qu'une plaie, et son âme s'en afflige.* R. Isaac ajouta[1] : Un ver fait autant souffrir le mort qu'une aiguille dans un corps vivant. Soit, dit-il, on a connaissance de sa propre douleur, mais non de celle d'autrui. Toutefois, le récit suivant semble prouver le contraire[2]. Comme il arriva à un homme pieux de donner un dinar à un pauvre la veille du nouvel an, pendant la famine, sa femme le gronda; il alla donc passer la nuit au cimetière et il entendit que deux esprits causaient ensemble. L'un disait à l'autre : Viens, parcourons le monde et allons apprendre, en nous plaçant derrière le trône céleste, quelle punition va être infligée aux hommes. Je ne puis quitter, répond le second, parce que je suis enterré dans un lit de joncs; va donc, et tu me raconteras ce que tu auras entendu. A son retour, le premier esprit lui dit : J'ai appris que celui qui ensemencera après la première pluie sera frappé de grêle. Celui qui avait écouté ce dialogue eut soin de n'ensemencer qu'après la seconde forte pluie; aussi sa récolte seule fut épargnée. L'année suivante, il alla de nouveau passer cette première nuit de l'an au cimetière, et il entendit deux esprits causer ensemble. L'un disait à l'autre : Viens, parcourons le monde et allons savoir, en nous plaçant derrière le trône céleste, quelle punition va être infligée aux hommes; et comme le second esprit ne pouvait quitter, le premier alla seul, et il lui raconta à son retour que ceux qui ensemenceraient après la seconde pluie verraient leur récolte consumée par le feu. Celui qui avait écouté ce dialogue eut soin d'ensemencer en temps opportun, et son champ seul fut épargné. Comment se fait-il, lui demanda sa femme, que l'année passée et cette année nos produits ont été seuls préservés de la destruction? Il lui raconte alors tout ce qu'il avait entendu. Peu de temps après, dit-on, une discussion survint entre la femme de cet homme pieux et la mère du second esprit. Viens, dit la femme à la mère, je te montrerai que ta fille est enterrée dans un lit de joncs (ce qui est un reproche). L'année suivante, ledit homme alla encore passer la nuit au cimetière pour entendre le dialogue des esprits. Viens, disait le premier à l'autre, allons entendre quelle punition va frapper les hommes. Laisse-moi, répondit l'autre, les paroles que nous avons échangées ont été entendues parmi les vivants. Tout cela ne prouve-t-il pas que les morts savent ce qui se passe ici-bas? Il se peut qu'un autre homme soit tombé malade dans l'intervalle, et qu'après sa mort il l'ait dit aux esprits. Voici donc un autre fait : Zeiri avait donné son argent à garder à son hôtellière; lorsqu'il revint de chez Rab, elle était morte. Il la suivit au champ de repos et lui demanda : Où est mon argent? Sous le pas de la porte, répondit-elle; va le prendre à tel et tel endroit, et dis à ma mère de m'en-

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 13[b] et 152[a]. — [2] Recueil des maximes de R. Nathan, ch. III.

voyer mon peigne et ma boîte à couleurs par une telle personne qui viendra demain (pour être enterrée ici). Cela ne prouve-t-il pas que les morts savent tout? Il se peut que *dôma* (l'ange de la mort) ait passé près de ces morts pour leur annoncer ce décès. Mais voici un autre fait: Le père de Samuel avait été prié de garder de l'argent des orphelins; comme à sa mort Samuel n'était pas là, on appela ce dernier : Fils de celui qui a gaspillé l'argent des orphelins (parce qu'on ne le retrouvait pas). Samuel le suivit donc au champ de repos, et dit aux esprits : Je cherche Aba. — Il y en a ici un grand nombre, fut la réponse. — Je cherche Aba fils d'Aba. — Il y en a aussi beaucoup de ce nom, répondirent-ils. — Je cherche, dit-il, Aba, fils d'Aba, père de Samuel. — Il est monté au ciel, lui répondirent-ils. Sur ce, il vit le lévite (ami de son père) assis au dehors du cercle des morts. Pourquoi, lui demanda-t-il, es-tu assis au dehors? Et comment se fait-il que tu ne sois pas monté au ciel? On m'a dit, répondit-il, que je n'arriverai au ciel qu'après un nombre d'années égal à celles que je n'ai pas passées dans l'école de R. Aphas, qui a été offensé de mon absence[1]. Sur ce, Samuel vit arriver son père, qui pleurait et riait à la fois. Pourquoi pleures-tu, lui demanda-t-il? — De ce que je te verrai bientôt parmi nous. — Et pourquoi ris-tu? — De te voir si estimé dans le monde supérieur. S'il en est ainsi, dit-il, si j'ai quelque influence, je demande que Lévi ait la faveur de monter au ciel; et il y fut admis. Il dit enfin à son père : Où se trouve l'argent des orphelins? — Sous la pierre fondamentale du moulin, lui dit-il; retire de là tout l'argent; ce qui est au-dessus et au-dessous nous appartient, et l'argent du milieu est aux orphelins. Je l'ai disposé de telle façon, ajouta le père, pour que, si des voleurs arrivent, ils prennent le dessus qui est à nous, et pour que, si la terre devait l'engloutir, elle ne disperse rien de ce qui est aux orphelins. Ce fait ne prouve-t-il pas la connaissance des morts? Pour Samuel, c'est différent; il se peut qu'on ait d'avance annoncé au ciel qu'il fallait lui préparer une place. R. Jonathan finit par partager l'avis de son interlocuteur; car, dit R. Samuel bar-Naḥmeni au nom de R. Jonathan, on sait que les morts causent entre eux, d'après ce verset (Deutéronome, XXXIV, 4) : *L'Éternel lui dit : Voici le pays que j'ai promis par serment à Abraham, Isaac et Jacob, en ces termes.* Que signifie cette dernière expression? L'Éternel voulait dire à Moïse : Il le charge de faire part aux patriarches qu'il a accompli envers leurs enfants la promesse faite à eux par serment. Or, si l'on suppose que les morts ne savent rien, pourquoi l'Éternel le leur a-t-il promis? Cela démontre qu'ils en ont connaissance, et Dieu l'a annoncé aux patriarches par Moïse, afin de faire ressortir sa valeur. R. Isaac dit : Celui qui médit des morts fait comme s'il calomniait une pierre; qu'ils en aient connaissance ou non, cela leur est indiffé- F. 19ᵃ.

[1] Voir traité *Kethouboth*, fol. 103ᵇ.

rent. Est-ce bien vrai? R. Papa n'a-t-il pas raconté que quelqu'un ayant médit de Samuel, une gouttière lui tomba sur la tête du haut du toit et lui brisa le crâne. (N'est-ce pas une vengeance du défunt?) Non, comme il s'agissait d'un grand savant, l'Éternel lui-même est intervenu en sa faveur.

R. Josué ben-Lévi dit : Celui qui se permet de médire des savants docteurs ira en enfer, comme il est dit (Psaume cxxv, 5) : *Ceux qui détournent leurs pas tortueux (pour médire), seront conduits par Dieu avec ceux qui commettent l'iniquité. Paix sur Israël*, c'est-à-dire même pendant qu'Israël sera en paix. On a enseigné chez R. Ismaël : Si l'on voit que la nuit un docteur de la Loi a commis un péché, il ne faut pas le lendemain en dire du mal, car dans l'intervalle il peut s'être repenti, et cela n'offre pas de doute. Cela ne s'applique toutefois qu'à sa personne; quant aux questions d'argent, elles ne sont pardonnées qu'après dédommagement de l'intéressé.

Dans vingt-quatre cas, dit R. Josué ben-Lévi, on met en anathème pour rendre honneur au Rabbin, et tous ont été énumérés par la Mischnâ. Où, demanda R. Éliézer? — Va, répondit-il, et tu trouveras. Il alla, chercha, et en trouva en effet trois; ce sont : 1° pour le mépris de l'ablution des mains (avant le repas); 2° la médisance sur les rabbins décédés; 3° l'orgueil envers Dieu. Le second cas se trouve implicitement dans cet enseignement [1]. Akabia ben-Mahalallel disait qu'on ne donne à boire les eaux d'épreuve (pour soupçon d'adultère) ni à une néophyte, ni à une affranchie; les autres sages l'accordent, et l'on cite à l'appui un fait survenu à Karkemith, une affranchie de Jérusalem, qui subit l'épreuve des eaux amères sur l'avis de Schemaya et Abtalion. Akabia répondit aux sages que ceux-ci autorisèrent pour cet acte un de leurs semblables (c'est-à-dire une néophyte, comme ces deux rabbins étaient eux-mêmes d'origine étrangère). En raison de cette médisance sur leur origine, Akabia fut mis en anathème; et comme il mourut dans cet état, le tribunal lapida la pierre qui le contenait. — Le premier cas est indiqué dans ces mots : Il est impossible, dit R. Juda [2], qu'Akabia ben-Mahalallel fût mis en anathème, car nul Israélite n'a pénétré dans le saint parvis qui le vaille pour la sagesse, la pureté et la crainte de Dieu. C'est R. Éliézer ben-Ḥanokh qu'on a mis en anathème, parce qu'il a méprisé l'action de se laver les mains; aussi, après sa mort, le tribunal a fait chercher une grosse pierre pour la mettre sur son cercueil. On voit ainsi que celui qui meurt dans cet état (sans avoir obtenu le pardon) est lapidé ensuite par le tribunal. — Le troisième cas est indiqué par ces mots : Simon b. Schetach fit dire à Ḥoni, l'opérateur de cercles, qu'il méri-

[1] Mischnâ, 4e section, traité *Edouyoth*, ch. v, § 6.

[2] Commentaire de *Siffri* sur la section *Behaalotekha*, § 105; traité *Pesaḥim*, fol. 64b.

tait l'anathème[1], et je t'y condamnerais, dit-il, si tu n'étais pas Ḥoni; mais je ne puis rien faire, puisque Dieu accomplit tes désirs malgré les péchés que tu commets, comme un père accomplit ceux de son fils, malgré son inconduite. C'est de toi que l'Écriture dit (Proverbes, XXIII, 25) : *Ton père et ta mère se réjouissent par toi; ils sont heureux de ta naissance.* N'y a-t-il pas d'autres exemples pour ce troisième cas? En voici un : R. Joseph enseigna que Todos le Romain habituait les Israélites de Rome à manger le soir de Pâques un agneau à la broche[2]. Simon ben-Schetach lui fit dire : Si tu n'étais pas Teudos, je te mettrais en anathème pour avoir fait manger aux Israélites des saintetés hors de la Palestine. Cet exemple n'est pas tiré de la Mischnâ, mais d'une *beraïtha.* En voici un pris dans la Mischnâ[3] : Si l'on a coupé un four de terre en morceaux et qu'on ait mis du sable entre un morceau et l'autre (pour l'enduire ensuite d'argile), c'est pur, selon R. Éliézer, et passible d'impureté, selon les sages. C'est là le four d'*Akhnaï*, c'est-à-dire, selon R. Juda au nom de Samuel, qu'on l'a entouré de règles pratiques, comme d'un serpent roulé en rond, et on l'a déclaré passible d'impureté. Ce jour, dit-on, on a réuni tout ce que R. Éliézer avait déclaré pur pour le brûler en sa présence, et l'on a fini par le maudire. Toutefois, il n'est pas question là d'anathème. Mais quels sont les vingt-quatre cas? On peut les retrouver en les déduisant, selon R. Josué ben-Lévi, par analogie avec ces trois cas, mais non selon R. Éliézer.

« Ceux qui portent le cercueil et leurs remplaçants. »

On a enseigné qu'on ne transporte pas le mort vers l'heure de la lecture du *schema'*; mais si l'on s'est mis en route, on ne s'arrête pas pour cela. Toutefois, il arriva qu'on transporta R. Joseph à cette heure-là, parce que c'était un homme très-estimé.

« Ceux qui précèdent le cercueil ou ceux qui le suivent. »

On a enseigné au sujet de ceux qui s'occupent du deuil : Tant que le mort est présent, ils se retirent successivement pour lire le *schema'*; dès qu'il n'y est plus, ils se mettent à le lire ensemble, et celui qui porte le deuil reste assis en silence; pendant que les autres se lèvent pour réciter la prière *'amida*, il se lève aussi, fait profession d'humilité en acceptant le jugement divin, par ces termes : Maître de l'univers, j'ai souvent péché et tu ne m'as puni qu'une

[1] Tr. *Taanith*, fol. 19ᵃ et 23ᵃ.

[2] Traité *Pesaḥim*, fol. 53ᵃ; tr. *Betsa*, fol. 23ᵃ.

[3] Mischnâ, 4ᵉ section, tr. *Edouyoth*, ch. VII, § 7; 6ᵉ section, tr. *Kelim*, ch. V, § 10; Talmud, tr. *Baba metsia*, fol. 59ᵇ.

fois; qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de réparer nos brèches et celles de tout ton peuple d'Israël par l'effet de ta miséricorde! Selon Abayé, on ne doit pas s'exprimer ainsi, pour que, selon R. Simon ben-Lakisch, ainsi qu'au nom de R. Yossé[1], Satan n'ait pas de prise sur nous (en se fondant sur cette confession pour nous nuire). Quel est le verset, demanda R. Joseph, qui le prouve? C'est qu'il est dit : *Nous ressemblions presque aux Sodomites* (Isaïe, I, 9). Et le prophète réplique (*ibid.* 10) : *Écoutez la parole de Dieu, seigneurs de Sodom* (c'est-à-dire, ne vous découragez pas).

« Si au retour de l'enterrement, etc. »

Si on a le temps de commencer la lecture du *schema'* et de l'achever en entier, il faut le lire, mais non au cas où l'on pourrait seulement en lire un chapitre ou un verset. Mais ne dit-on pas que cette obligation subsiste après le retour même pour un chapitre ou un verset? C'est vrai, mais on y met la condition d'achever avant d'arriver au cercle de condoléance.

F. 19b. « Ceux qui se tiennent dans le cercle, etc. »

La première et la seconde rangée en sont dispensées, mais non la suivante. R. Juda n'en dispense que ceux qui viennent en faveur de l'affligé. — R. Juda dit aussi, au nom de Rab, que si l'on trouve sur soi des étoffes hétérogènes (Lévitique, XIX, 19), il faut les retirer même dans la rue. Pourquoi? c'est qu'il est dit: *Il n'y a ni sagesse, ni intelligence, ni conseil pour résister à Dieu* (Proverbes, XXI, 30), c'est-à-dire que, pour la glorification de Dieu, on ne rend pas les honneurs même au rabbin[2]. Il y a pourtant une objection à présenter : si au retour d'un enterrement on se trouve à une bifurcation de routes dont l'une est pure et l'autre impure, on suit l'affligé, fût-ce dans la route impure, afin de lui rendre honneur; ne devrait-on pas aussi lui appliquer la règle précitée? Là, dit R. Aba, il s'agit d'un champ cultivé (où la charrue a dispersé, en passant, quelques ossements), ce qui, selon les rabbins, ne communique pas l'impureté, ainsi que le dit R. Juda bar-Asche au nom de Rab[3]. Voici un autre exemple : R. Éliézer bar-Zadok racontait que (quoique sacerdotes) ils sautaient par-dessus les cercueils des morts pour aller au-devant des rois d'Israël, et l'on eût agi de même à l'égard de rois étrangers, en prévision de l'époque,

[1] Voir plus loin, fol. 60a, et tr. *Kethouboth,* fol. 8b.

[2] Traité *Synhédrin*, fol. 82a; tr. *Schebouoth,* fol. 30b.

[3] Tr. *Eroubin,* fol. 30b; tr. *Pesahim,* fol. 92b; tr. *Moëd Katon,* fol. 5b; tr. *Bekhoroth,* fol. 29a; tr. *Nidda,* fol. 57a.

du Messie, où la distinction sera établie. Pourquoi ne lui applique-t-on pas ladite règle ? C'est qu'ici on adopte l'avis de Raba qui donne cette interprétation sur la tente formée par le cercueil : s'il y a un palme d'espace entre l'impureté et ses parois, cela suffit pour constituer une séparation; or, la plupart d'entre eux ont cet espace libre, et quoique en thèse générale on n'en tienne pas compte en cas de doute, on n'applique pas la défense en cas d'honneur à rendre au roi. Voici donc un autre exemple : le respect dû aux hommes est, dit-on [1], de telle gravité, que pour lui on transgresse au besoin un précepte négatif de la Loi; pourquoi ne pas lui appliquer ladite règle? Rab bar-Saba expliqua devant R. Cahana qu'il s'agit seulement en ce cas du précepte : *Tu ne t'écarteras pas* (Deutéronome, XVII, 11). A cette explication, on se moqua de lui en disant que c'est impossible, puisque c'est une prescription légale (que nul n'a le droit d'enfreindre). R. Cahana dit aux assistants : Lorsqu'un homme considéré vous expose un sujet, vous ne devez pas en rire; or, voilà ce qu'il a voulu dire : comme toutes les prescriptions des rabbins se fondent sur ledit précepte, ils ont permis qu'on n'en tienne pas compte pour rendre honneur. Voici un autre exemple : on dit de ces mots (*ibid.* XXII, 1) *et que tu en détournes les yeux* [2], que parfois c'est permis, d'autres fois non. Comment le savoir? Dans ces cas : si le sacerdote doit pour cela entrer dans un cimetière, ou si c'est un vieillard dont la dignité ne permet pas de rendre ce service, ou si l'on a une charge supérieure à celle de son prochain, il est permis de détourner les yeux (et de ne pas aider son prochain). Pourquoi, malgré ces mots, ne pas appliquer ladite règle? C'est que les termes sont positifs. On n'applique pas non plus ce mode de déduction au premier cas (des mélanges hétérogènes), parce qu'on ne déduit pas cette sorte de défense d'une question d'intérêt (comme celle du dernier cas). Citons un autre exemple : il est dit que le sacerdote peut se rendre impur à l'enterrement de sa sœur (Nombres, VI, 7); à quoi bon le dire? pour enseigner ceci [3] : Si quelqu'un est allé égorger l'agneau pascal ou circoncire son fils, et qu'il reçoive la nouvelle du décès d'un parent, il ne renonce pas au premier devoir et ne se rend impur qu'au cas où nul autre ne s'occuperait d'un tel mort. Mais pourquoi ne pas lui appliquer la règle précitée? C'est que cette expression *et pour sa sœur* sous-entend l'exception, et il n'y a pas lieu d'appliquer ce mode de déduction, car une abstention ne ressemble pas à un précepte négatif. F. 20ᵃ.

Comment se fait-il, demanda R. Papa à Abayé, que Dieu n'accomplisse pas

[1] Tr. *Menahoth*, fol. 37ᵇ.

[2] Comme la négation n'est pas répétée pour ces mots, l'expression est équivoque, et elle peut être aussi bien négative qu'affirmative. Il s'agit, dans le verset, d'aider son prochain à retrouver une bête perdue.

[3] Tr. *Meghillâ*, fol. 3ᵇ; tr. *Nazir*,

de miracles pour nous comme pour nos ancêtres? Est-ce à cause de l'imperfection des études[1]? Mais pendant toute la vie de R. Juda, on n'a fait qu'étudier le traité des dommages, tandis que nous étudions six traités. Lorsque R. Juda arriva dans le traité d'*Ouktsin* (des queues de fruits) à cette Mischnâ «si une femme a fait cuire des choux dans un pot, etc.» ou selon d'autres, à celle-ci «des olives cuites avec leurs feuilles entières restent pures[2],» il dit : Là nous voyons les difficultés qu'avaient éprouvées Rab et Samuel, puisque nous étudions ce traité dans treize écoles diverses. Et cependant, dès que ce R. Juda retirait seulement une seule de ses sandales, la pluie arrivait (c'est-à-dire toutes ses prières à Dieu étaient exaucées), tandis que nous nous donnons du mal, nous supplions sans être exaucés. — C'est que, lui répondit-on, les anciens avaient sacrifié leur vie pour glorifier Dieu, ce que nous ne faisons plus. C'est ainsi que R. Ada bar-Ahaba ayant vu au marché une Couthéenne habillée en rouge, il crut que c'était une Juive. Il se leva et lui déchira cette étoffe. Lorsqu'on sut qu'il en avait agi ainsi avec une étrangère, il fut condamné à lui payer quatre cents *zouz*. Quel est ton nom? lui demanda-t-il. — Maton, répondit-elle. — *Maton*, ajouta-t-il, signifie deux cents pièces, soit quatre cents zouz.

R. Guidal avait l'habitude d'aller s'asseoir aux portes des bains, pour dire aux femmes qui arrivaient comme elles devaient s'y prendre. Ne crains-tu pas, lui dirent les rabbins, qu'il ne s'y mêle des idées de luxure? Non, répondit-il, ce ne sont que des oies blanches.

R. Yochanan avait la même habitude[3]. Lorsque les filles d'Israël sortent du bain, dit-il, elles me voient et conçoivent de beaux enfants comme moi. Ne crains-tu pas, lui dirent les rabbins, de prêter lieu aux mauvais yeux ou maléfices? Non, dit-il, je suis descendant de Joseph, dont il est dit : *Joseph est une branche féconde, sise près de la source* (Genèse, XLIX, 21), et je n'y suis pas accessible; car, dit R. Abahou, au lieu de traduire ces mots *près de la source*, on peut les interpréter ainsi (en changeant les points-voyelles) *qui surmontent* (que l'œil ne peut pas dominer). On peut aussi le déduire, dit R. Yossé bar-Ḥanina, de ce verset : *Qu'ils se multiplient comme les poissons, sur la surface de la terre* (Genèse, XLVIII, 16). Or, comme les poissons ne peuvent être dominés par le mauvais œil, parce que l'eau les recouvre, il en est de même de la race de Joseph; ou bien encore, on peut l'interpréter ainsi : l'œil qui n'a pas voulu prendre le bien d'autrui (histoire de Putiphar) ne saurait être dominé par un œil étranger.

fol. 48ᵇ; traité *Synhédrin*, fol. 35ᵃ; tr. *Zebaḥim*, fol. 100ᵃ.

[1] Tr. *Taanith*, fol. 24ᵃ; tr. *Synhédrin*, fol. 106ᵃ.

[2] Mischnâ, 6ᵉ section, tr. *Taharoth*, ch. II, § 1; tr. *Ouktsin*, ch. II, § 1.

[3] Tr. *Baba metsia*, fol. 84ᵃ.

Il paraît tout simple que les femmes soient dispensées de la lecture du schema', puisque ce précepte dépend d'heures déterminées et qu'elles sont dispensées de tout ce qui est en rapport avec une époque fixe; pourtant la Mischnâ l'a exprimé, pour qu'on ne suppose pas l'inverse parce qu'il s'agit de l'adoration de Dieu. Elle l'a dit de même pour les phylactères, afin qu'on ne suppose pas qu'on les compare en cela au précepte de la *mezouza*. Elles sont tenues à dire la prière *'amida*, parce que c'est une invocation à Dieu, quoique les mots *soir, matin et midi* (que l'on y trouve) semblent dire que c'est une obligation dépendant d'un moment précis. De même, elles sont tenues à l'application de la *mezouza*, quoique ce soit comparable à l'étude de la Loi (dont elles sont dispensées). Enfin la Mischnâ a dû dire qu'elles sont tenues de réciter l'action de grâce après le repas, pour qu'on ne suppose pas que ce soit dépendant du temps, en vertu de ce verset (Exode, xvi, 8): *L'Éternel vous donne le soir de la viande à manger, et le matin du pain à satiété.* F. 20b.

Les femmes, dit R. Ada bar-Ahaba, sont obligées de sanctifier le sabbat (selon la formule); c'est un précepte de la Loi. Pourquoi? N'est-ce pas dépendant d'une époque? Aussi, répondit Abaye, est-ce un commandement rabbinique. Mais, répliqua Raba, ne dit-on pas que c'est de la Loi? Et, d'ailleurs, y seraient-elles obligées si c'était un précepte rabbinique? Donc il faut en trouver l'application dans la Loi; c'est qu'elle dit, en effet, une fois, *souviens-toi* (Exode, xx, 8), et une autre fois, *observe* (Deutéronome, v, 12); la divergence de ces termes indique que les femmes qui sont tenues de l'observer doivent aussi le mentionner (selon la formule). — Rabina demanda à Rab: Les femmes sont-elles tenues de réciter l'action de grâce en vertu d'un précepte légal ou rabbinique? — Qu'importe? répliqua-t-il. — C'est qu'il s'agit de savoir si, en l'accomplissant, elles peuvent en dispenser d'autres; si la Loi les y oblige, elles pourraient en dispenser ceux qui y sont tenus par la même loi; mais elles ne le peuvent pas si c'est seulement pour elles une obligation rabbinique. Qu'en est-il donc? On peut le déduire de l'exemple suivant: On sait qu'un fils peut faire cette récitation pour son père, un esclave pour son maître et une femme pour son mari; mais les sages ne l'approuvent pas. Or, ce serait inadmissible, si elle n'y était pas tenue par précepte de la Loi. — Mais, d'après toi-même (répliqua-t-il), l'enfant ne saurait y être obligé (et pourtant il peut en dispenser son père par sa propre récitation, sans que celle-ci soit légale). Donc, il ne s'agit, dans ce cas, que d'un peu de nourriture prise, dans la limite prévue par les rabbins; alors la prescription rabbinique au sujet de l'action de grâce est applicable à un cas correspondant.

R. Awira dit, soit au nom de R. Amé, soit au nom de R. Assé: Les anges ont demandé à Dieu: Comment se fait-il, Maître de l'univers, qu'ayant dit: *Le juge ne doit pas avoir d'égards ni se laisser corrompre* (Deutéronome, x, 17),

tu aies des considérations pour Israël, comme il est dit (Nombres, VI, 26) : *L'Éternel tournera sa face vers toi?* — Comment, répondit Dieu, ne pas avoir d'égards pour eux! Je leur ai dit dans la Loi (Deutéronome, VIII, 10) : *Lorsque tu auras mangé et que tu seras rassasié, tu béniras l'Éternel ton Dieu*, et ils ont soin d'accomplir ce précepte, n'eussent-ils mangé que l'équivalent d'un œuf ou même d'une olive.

4. L'homme impur (*baal-kéri*) ne fait qu'une récitation mentale, sans l'accompagner des bénédictions antérieures et postérieures. Il pense de même à la bénédiction qui suit le repas et non à celle qui le précède. Selon R. Yéhouda, il récite (par la pensée) les bénédictions qui précèdent et celles qui suivent.

Cela prouve, dit Rabina, que la pensée équivaut à la parole (comme devoir); sans quoi, la Mischnâ ne devrait pas dispenser du *schema'*. Mais alors pourquoi ne pas le prononcer? C'est qu'il en est de cela comme de la révélation sur le Sinaï (où les Israélites durent se tenir dans la plus grande pureté, bien qu'ils ne firent qu'entendre la Loi). Au contraire, selon R. Ḥisda, cela n'équivaut pas à la pensée; sans quoi on serait autorisé à le prononcer. Mais alors à quoi bon y penser? C'est, dit R. Éliézer, pour que cet homme ne reste pas inoccupé pendant que tout le monde prie. Et malgré cela, dit R. Ada bar-Ahaba, il ne doit pas penser à d'autre chapitre qu'à celui dont s'occupe le public.
F. 21ᵃ. Pourquoi n'en est-il pas de même au sujet de la prière *'amida*, également publique? Or il est dit (Mischnâ suivante) : Si, en récitant cette prière, on se souvient qu'on est impur, on n'a pas besoin d'interrompre, mais il faut abréger chaque section, et, par conséquent, si l'on s'en souvient à temps, il ne faut même pas commencer (comment se fait-il qu'il ne puisse même y penser?). C'est que, dans cette prière, on ne trouve pas les mots «roi de l'univers» (dont l'idée est exprimée dans la Mischnâ, et en faveur desquels même l'impur doit la méditer). Mais comment se fait-il que l'action de grâce après le repas, qui ne contient pas ces mots, doit aussi être récitée par lui? C'est que le *schema'* et cette action de grâce sont prescrits par la Loi, et la prière par les rabbins[1].

Comment sait-on, demanda R. Juda, que cette action de grâce est prescrite par la Loi? C'est qu'il est dit : *Lorsque tu auras mangé et que tu seras rassasié, tu béniras l'Éternel.* La bénédiction de la Loi est également légale, en vertu de ce verset (Deutéronome, XXXII, 3) : *Lorsqu'on invoque le nom de l'Éternel, proclamez la*

[1] Or, en présence d'une prescription rabbinique, il vaut mieux que l'homme impur ne récite pas de bénédiction.

grandeur de notre Dieu. Par raisonnement *a fortiori*, dit R. Yochanan, on peut déduire la gravité des bénédictions après la lecture de la Loi comparées à l'action de grâce du repas, ainsi que la bénédiction avant le repas d'après celle de la Loi, de la façon suivante : puisque le repas, qui n'exige pas (légalement) une bénédiction auparavant, en exige une après, à plus forte raison en faut-il une après la Loi, qui en nécessite une auparavant; de même, puisque la Loi, qui n'en exige pas (légalement) après, en demande une auparavant, à plus forte raison en faut-il une avant le repas qui en nécessite une après. On peut toutefois objecter que la bénédiction du repas a plutôt lieu d'être par suite de la jouissance matérielle, tandis que la Loi s'occupe des intérêts spirituels (de sorte qu'il n'y a pas lieu de comparer ces deux sujets). L'objection subsiste.

R. Juda dit : Si l'on doute d'avoir lu le *schema'*, on n'a pas besoin de recommencer; mais en cas de doute sur la bénédiction postérieure, il faut la reprendre. Pourquoi? C'est que l'heure de la lecture du *schema'* est prescrite par les rabbins [1], tandis que cette bénédiction contient un précepte légal (la mention de la sortie d'Égypte). Mais, demanda R. Joseph, l'heure même n'est-elle pas prévue légalement par ces mots : *En te couchant et en te levant?* Ceci, répondit Abaye, s'applique à l'étude de la Loi en général. On a enseigné que l'homme impur se contente de méditer en son cœur, sans prononcer les bénédictions d'avant ni d'après; il dit celle d'après le repas, et non d'auparavant. Or, si la bénédiction après le *schema'* est légale, pourquoi ne pas la dire? A quoi bon la dire, ce n'est même pas pour mentionner la sortie d'Égypte, déjà rappelée dans le *schema'*; et cet homme n'est pas tenu de réciter cette bénédiction à la place du *schema'*, car celui-ci a l'avantage de contenir à la fois deux choses (la sortie d'Égypte et la suprématie divine). R. Éléazar dit : Si l'on doute d'avoir lu le *schema'*, il faut le reprendre, mais non si le doute porte sur la prière *'amida.* R. Yochanan dit : Plût à Dieu que l'homme priât toute la journée. R. Juda dit au nom de Samuel : Si pendant la prière on se souvient de l'avoir déjà récitée, il faut l'interrompre, même au milieu de la section. Est-ce bien vrai? R. Naḥman n'a-t-il pas dit : Lorsque nous nous trouvions chez Raba bar-Abouha, de jeunes rabbins qui s'étaient trompés et avaient dit le samedi les formules de la semaine, demandèrent ce qu'il fallait faire en ce cas; il leur répondit qu'il faut achever la section où l'on se trouve. Pourquoi n'en est-il pas de même pour le présent cas? Les cas ne sont pas semblables : le samedi, quoique le fidèle soit tenu de réciter la prière, les rabbins n'ont pas voulu lui imposer la peine de recommencer s'il s'est trompé; tandis qu'ici la prière a déjà été faite.

R. Juda dit aussi au nom de Samuel : Si, après avoir prié, on se rend à la synagogue et qu'on trouve le public en train de réciter l'*'amida*, il est bon de recom-

[1] Elle ne peut donc avoir lieu plus tard.

mencer si l'on a un point nouveau à y ajouter, mais non sans cela. Il était nécessaire d'énoncer cette seconde proposition; car s'il eût fallu la déduire de la première (du même auteur), on eût dit qu'il s'agit, dans les deux cas, d'une
F. 21[b]. prière isolée, ou bien que chaque fois cet individu s'est trouvé en public (et qu'il a oublié d'avoir prié avec la première assemblée), tandis que l'on considérerait comme nulle la prière de l'individu d'abord isolé, se trouvant ensuite en public; c'est pourquoi il a fallu fixer la règle à suivre. De même, la seconde proposition seule n'eût pas suffi; car, aurait-on dit, on y met ici une condition, celle de n'avoir pas commencé, mais une fois qu'on a commencé (même par erreur), il faut achever. Les deux règles sont donc nécessaires. R. Houna dit : Si en entrant dans la synagogue on trouve l'assemblée en train de prier, on ne doit commencer que si l'on a le temps suffisant pour achever la prière avant que le ministre officiant arrive à l'action de grâce (pour la répéter avec l'assemblée) ou, pour le même motif selon R. Josué ben-Lévi, avant qu'il arrive à la sanctification de Dieu (*kedouschâ*). Sur quoi se base cette divergence? C'est que, selon le premier seul, le fidèle peut dire la *kedouschâ* avec le ministre officiant (pendant sa récitation personnelle). L'avis contraire est aussi celui de R. Ada bar-Ahaba[1], qui, se fondant sur ce verset (Lévitique, XXII, 32) : *Que je sois sanctifié au milieu d'Israël*, dit : Toute sanctification doit se faire par dix personnes au moins. Quel est le mot qui le prouve? C'est, disent les rabbins frères de R. Hiya bar-Aba, le mot *milieu*[2], employé dans le verset précité et dans celui-ci : *Retirez-vous du milieu de l'assemblée* (Nombres, XVII, 10), et il s'agit chaque fois d'au moins dix personnes. Mais enfin tous deux s'accordent à dire qu'on ne s'interrompt pas (pour répondre à l'officiant avec l'assemblée). Peut-on s'interrompre pour ne dire que ces mots : « Que son grand nom soit béni? » Oui, dit R. Dimi, au nom de R. Juda et de R. Simon, élèves de R. Yochanan, on ne s'interrompt que pour ces mots, fût-on occupé de l'étude du *char céleste* (angélologie). Cet avis n'a pas été adopté comme règle.

« Selon R. Juda, on dit même les bénédictions d'auparavant. »

Est-ce à dire que, selon R. Juda, il est permis à l'homme impur de s'occuper d'étude de la Loi? R. Josué ben-Lévi ne l'a-t-il pas interdit en raisonnant ainsi : *Tu feras connaître ces préceptes*, est-il dit, *à tes fils et petits-fils* (Deutéronome, IV, 9); puis il est dit : *Le jour où tu te trouvais sur le Horeb*, etc. Ne conclut-on pas du rapprochement de ces deux versets qu'il faut, dans l'un et l'autre cas, être bien pur? Il n'est pas à dire que R. Juda ne tient pas compte

[1] Tr. *Meghillâ*, fol. 23[b]. — [2] Voir le Midrasch, *Bereschith Rabba*, section 91.

de ces rapprochements et ne les interprète pas[1], puisque R. Joseph dit que celui-là même qui n'interprète pas ces rapprochements dans les quatre premiers livres du Pentateuque, en tient compte dans le Deutéronome, ce qui s'applique précisément à R. Juda. En voici la preuve : Ben-Azaï dit, comme il est écrit : *Tu ne laisseras pas vivre la magicienne* (Exode, XXII, 17), et qu'aussitôt après il est dit : *Toute personne qui cohabitera avec un animal devra périr*, on conclut du rapprochement de ces deux versets que, dans l'un et l'autre cas, la mort doit être donnée par lapidation. R. Juda dit, au contraire : Quoi, parce que ces deux sujets sont rapprochés l'un de l'autre, a-t-on le droit d'imposer à la magicienne la lapidation (c'est-à-dire la peine de mort la plus dure)? C'est pour une autre cause : comme les nécromanciens et les augures font partie des magiciens, et que, malgré cela, la Loi en parle spécialement, elle veut dire que leur peine de mort, la lapidation, s'applique à la magicienne. On voit qu'il interprète ces rapprochements dans le Deutéronome par l'exemple suivant[2] : R. Éliézer dit qu'on peut épouser une femme violée ou séduite par son père; R. Juda l'interdit. Quel est son motif, demanda R. Guidal, au nom de Rab? C'est qu'il est écrit (Deutéronome, XXIII, 1) : *On n'épousera pas la femme de son père, et l'on ne découvrira pas l'aile de son père*, et cette dernière expression s'applique à notre cas, en vertu du rapprochement de ce verset : *L'homme qui aura cohabité avec elle payera*, etc. (ce qui se rapporte à la femme séduite). En effet, ajoute-t-on, il interprète les rapprochements du Deutéronome; seulement, celui qui est invoqué plus haut par R. Josué ben-Lévi pour la question d'impureté s'applique, selon lui, à une autre proposition; car, dit ce rabbin, celui qui enseigne la Loi à son fils a autant de mérite que s'il avait assisté à la révélation sur le mont Horeb, puisque, après les mots : *Vous les enseignerez à vos fils et petits-fils*, il est dit : *Le jour où tu t'es tenu sur le Horeb devant l'Éternel ton Dieu.*

On a enseigné[3] : Profluviosus qui fluxus senserit et menstruata quæ excreverit concubitûs semen aut in congressu se menstruatam senserit, pour tous ces cas il faut prendre le bain de purification (avant de se mettre à l'étude de la Loi, en dehors de celui qu'exige l'autre impureté); selon R. Juda, c'est inutile. Toutefois, R. Juda n'en dispense le *profluviosum qui fluxum senserit* que parce que, auparavant, le bain ne lui était pas imposé; mais il serait obligatoire, s'il s'agissait d'une gonorrhée déclarée. Ce n'est pas à dire que, même dans ce dernier cas, R. Juda dispense du bain, et qu'on mentionne le *profluviosum* pour démontrer que, même en ce cas, les rabbins exigent le bain; car alors, à quoi bon dire à la fin : *quæ in congressu se menstruatam senserit* doit

[1] Tr. *Yebamoth*, fol. 4ᵃ; tr. *Synhédrin*, fol. 67ᵇ.

[2] Tr. *Yebamoth*, fol. 97ᵃ

[3] Plus loin, fol. 26ᵃ.

prendre le bain? D'après les autres sages, cela va sans dire, puisqu'ils l'exigent pour le *profluviosum* qui n'y est pas astreint, comme celle-ci, dès le principe.
F. 22ª. Il faut donc dire que cette fin a été enseignée en raison de R. Juda (qui, même en cas d'accident antérieur, dispense d'un bain n'ayant pas d'effet); or, son avis est absolu, et le bain n'a pas lieu, d'après lui, pour la *menstruée* qui aurait eu un accident; donc pour la gonorrhée déclarée, c'est obligatoire. En somme, il ne faut pas dire que (dans la Mischnâ) R. Juda prescrit de réciter les bénédictions, mais de les méditer. Mais R. Juda l'admet-il? N'a-t-on pas enseigné que si un homme atteint d'un accident impur n'a pas d'eau pour se baigner, il peut lire le *schema'* sans réciter les bénédictions d'avant ou d'après, et pour le repas, il récite la bénédiction d'après, non celle d'avant, qu'il se contente de méditer, sans la prononcer; c'est l'avis de R. Méir, tandis que, selon R. Juda, on la prononce en tous cas. (N'est-ce pas contradictoire?) Il traite l'action de grâce, répondit R. Nahman bar-Isaac, comme l'étude des lois usuelles (qu'il permet à l'homme impur d'étudier), ainsi que le dit cet enseignement : De ce que le verset : *Tu les feras connaître à tes fils et petits-fils*, est rapproché de cet autre : *Le jour où tu t'es tenu devant l'Éternel sur le Horeb*, on en conclut que, en ce cas aussi, il faut la crainte, la terreur, le respect et jusqu'à l'inquiétude; cela prouve que ceux qui ont la gonorrhée, les lépreux et ceux qui (sans le savoir) ont cohabité avec des menstruées peuvent lire le Pentateuque, les Prophètes et les Hagiographes, étudier la Mischnâ et la Guemarâ, les règles doctrinales et les légendes; mais c'est interdit à ceux qui sont atteints d'un accident impur. Selon R. Yossé, on peut étudier les choses usuelles, mais ne pas approfondir la Mischnâ; selon R. Jonathan ben-Joseph, on peut étudier à fond la Mischnâ, mais non la Guemarâ; on peut même l'étudier aussi à fond, dit R. Nathan ben-Abisalom, à condition de ne pas mentionner les noms divins qui s'y trouvent. R. Yochanan, disciple de R. Akiba, dit en son nom : L'impur ne doit rien étudier, ni même entrer, selon d'autres, dans la salle d'études. Enfin, selon R. Juda, il étudie les lois usuelles. — Il arriva un jour à R. Juda, ayant eu un accident, de se promener au bord d'un fleuve. Maître, lui dirent ses disciples, enseigne-nous un chapitre de lois usuelles. — Il descendit à l'eau, se baigna, puis enseigna. Quoi! lui dirent ses disciples, ne nous as-tu pas appris qu'on peut étudier ces lois sans bain préalable? — Oui, répondit-il, mais pour moi-même j'ai plus de scrupules que pour d'autres.

R. Juda ben-Bethera dit que les paroles de la Loi ne sont pas susceptibles de devenir impures. Ainsi il arriva à un disciple de ce docteur d'être entaché d'impureté. Mon fils, lui dit celui-ci, ouvre la bouche et ne crains pas d'éclairer par tes paroles, car elles ne sont pas susceptibles d'impureté, ainsi qu'il est dit (Jérémie, XXIII, 29) : *Mes paroles ne sont-elles pas comme le feu? dit l'Éternel*; c'est-à-dire que la Loi n'est pas plus susceptible d'impureté que le feu. —

L'un des préopinants vient de dire qu'on peut (malgré l'impureté passagère) étudier la *Mischnâ*, mais non la *Guemarâ*. Cet avis est confirmé comme règle fixe par R. Ilaï, au nom de R. Acha bar-Jacob et de la part de notre maître, conformément à l'opinion de R. Méir; R. Juda ben-Gamaliel, au nom de R. Hanina ben-Gamaliel, interdit l'étude de l'une et de l'autre; selon d'autres, toutes deux sont permises. Le premier de ces deux avis s'accorde avec celui de R. Yochanan, le cordonnier; le second avec celui de R. Juda ben-Bethera.

R. Nahman ben-Isaac dit qu'on a l'habitude de suivre ces trois docteurs pour les points suivants[1] : R. Ilaï, pour les prémisses de la tonte; R. Yoschia, pour les semences hétérogènes; R. Juda ben-Bethera, pour l'étude de la Loi. 1° R. Ilaï enseigne que le précepte sur les prémisses de la tonte n'est applicable qu'à la Terre-Sainte; 2° au sujet de ce verset : *Tu ne sèmeras pas de plantes hétérogènes dans ta vigne* (Deutéronome, XXII, 9), R. Yoschia déclare que la défense s'applique seulement au cas où l'on sème, en une poignée, du froment, de l'orge et des pepins de raisin[2]; 3° R. Juda ben-Bethera dit que les paroles de la Loi ne sont pas susceptibles d'impureté. Zeiri, en arrivant, dit qu'on supprime le bain de purification (pour les accidents impurs), ou, selon d'autres, l'ablution des mains; la suppression du bain équivaut à l'avis de R. Juda ben-Bethera, et celle de l'ablution à l'opinion de R. Hisda[3], qui réprimandait ceux qui désiraient de l'eau avant la prière (à cause de la perte de temps).

On a enseigné que si l'on a répandu neuf mesures d'eau (*cab*) sur un homme entaché d'un accident, il est pur. Nahum de Gam-zou le dit à voix basse à R. Akiba, lequel le communiqua de même à Ben-Azaï, qui finit par le répéter à ses élèves en public. Deux docteurs d'Occident, R. Yosé bar-Abin et R. Yosé bar-Zebida, sont en désaccord à ce sujet. Selon l'un, il l'enseigna publiquement; selon l'autre, à voix basse; le premier craignait l'interruption des études ou de la génération (*congressus causa*); le second y voyait une digue contre l'assiduité des savants auprès de leurs femmes. J'ai entendu, dit R. Yanaï, que l'on agit à ce sujet plus ou moins sévèrement, et celui qui agit avec scrupules (en exigeant le bain complet de quarante *saas*) aura de longues années. Quel est, demanda R. Josué ben-Lévi, l'avantage de ceux qui se baignent le matin? — Comment, lui répliqua-t-on, peux-tu faire une semblable question? N'a-t-on pas dit qu'étant entaché d'impureté, on ne peut pas s'occuper de la Loi? — Voici, répondit-il, ce que je demande : A quoi bon se baigner dans quarante *saas*, si neuf *cabs* suffisent, et à quoi bon un bain entier si une aspersion suffit? — C'est, répondit R. Hanina, comme précaution de sûreté; car, quelqu'un ayant un jour sollicité une femme à commettre un péché, elle lui

[1] Tr. *Hullin*, fol. 136[b].

[2] Tr. *Kiddouschin*, fol. 49[a]; tr. *Hullin*, fol. 82[b]; tr. *Bekhoroth*, fol. 54[a]. — [3] Voir plus haut, fol. 15[a].

dit : «Il faut croire que tu as quarante *saas* d'eau dont tu ne sais que faire,» et, à ces mots, il s'en écarta de suite. — Maîtres, dit R. Houna aux rabbins, pourquoi traitez-vous avec négligence cette purification? Est-ce à cause du froid? Autorisez les bains chauds. — En ce cas, demanda R. Hisda, le bain est-il légal[1]? — Je suis de ton avis, dit R. Ada bar-Ahaba (il faut un bain réglementaire, froid). R. Zeira, étant assis dans un étang d'eau, ordonna à son domestique de lui chercher neuf *cabs* d'eau et de les jeter sur lui. A quoi bon tout cela, lui dit R. Ḥiya bar-Aba, puisque tu y étais assis? — C'est que, répondit-il, j'agis ainsi dans la proportion des quarante *saas;* de même que pour ceux-ci l'aspersion est inutile, de même, pour ceux qui exigent seulement neuf *cabs*, le bain serait superflu. — R. Naḥman établit une citerne de la contenance de neuf *cabs* (à l'usage des élèves). En arrivant, R. Dimi dit, au nom de R. Akiba et de R. Juda Glosstera, que l'aspersion suffit seulement pour le malade dont l'état de santé a causé l'accident impur; mais si le malade l'entretient, il faut quarante *saas*. R. Joseph dit d'annuler la citerne de R. Naḥman (puisqu'elle ne s'applique qu'à un cas fort rare de maladie). Rabin
F. 22ᵇ. dit à son tour que cela s'est présenté à Oussa, dans la pièce d'antichambre de R. Yoschia. On alla consulter aussi R. Assé, qui répondit : Cela ne s'applique qu'aux maladies fréquentes; mais si c'est inhérent à la maladie, il en est entièrement dispensé. Rétablissons, dit R. Joseph, la citerne de R. Naḥman (c'est-à-dire il la faut décidément).

Il paraît donc que tous ces docteurs discutent l'opinion d'Ezra. Or, qu'a-t-il établi? Abayé dit qu'Ezra a fixé quarante *saas* pour l'homme sain qui entretient l'accident, et neuf *cabs* pour l'homme sain qui est entaché involontairement; on discute désormais la question du malade et il s'agit de savoir si on le compare, dans tous les cas, à l'homme sain, ou si la fréquence de ce fait chez un malade équivaut à l'accident de l'homme sain (neuf *cabs*), et que l'accident survenu au malade ne lui impose aucun devoir. Raba dit : Admettons qu'Ezra a établi le bain de purification; mais a-t-il aussi fixé l'aspersion moindre? Ne dit-on pas seulement[2] qu'Ezra a établi la loi du bain pour les gens entachés d'accident? C'est que, dit Raba, cette loi a été ainsi interprétée par les rabbins : le bain a lieu en entier pour l'homme sain qui entretient le mal; mais si cela n'arrive qu'une fois à l'homme sain, l'aspersion de neuf *cabs* suffit; puis on a agité la question des malades : selon les uns, on les compare en tous cas à l'homme sain, selon d'autres, la fréquence de ce fait chez un malade équivaut à l'accident de l'homme sain (qui exige neuf *cabs*), et l'accident simple survenu au malade ne lui impose aucun devoir. C'est cette dernière opinion, dit Raba, qui sert de règle.

[1] Tr. *Taanith*, fol. 13ᵃ. — [2] Tr. *Baba Kama*, fol. 82ᵃ.

Les rabbins ont enseigné que si l'on fait une aspersion d'eau de neuf *cabs* sur l'homme entaché, il devient pur pour étudier la Loi seule; mais pour l'enseigner aux autres, il faut quarante *saas* (bain complet). Selon R. Juda, il les faut en tous cas. Deux rabbins de chacun de ces couples-ci, R. Yochanan et R. Josué ben-Lévi, R. Éléazar et R. Yossé ben-Hanina, sont en désaccord sur le commencement de la proposition. D'après l'un, la restriction qu'il faut quarante *saas* s'il s'agit d'enseigner s'applique au malade atteint fréquemment; mais au malade qui a un simple accident, neuf *cabs* suffisent; d'après l'autre, même ce dernier a besoin de quarante *saas*, s'il s'agit d'enseigner. De même pour la fin, un rabbin de chaque couple opina ainsi : d'après l'un, l'avis de R. Juda, qu'il faut quarante *saas* de toutes parts, s'applique au cas où l'eau est dans une citerne de terre, mais non si elle est contenue dans des vases; d'après l'autre, cet avis s'applique même aux vases. Or, d'après ce dernier, on conçoit les termes de R. Juda, qu'il faut quarante *saas* «de toutes parts;» mais comment expliquer ces mots d'après celui qui établit une distinction entre la terre et les vases? — Ils comprennent (dit-il) l'eau puisée (et transportée dans ce réceptacle).

R. Papa, R. Houna, fils de R. Josué, et R. Raba ben-Samuel mangeaient ensemble. Permettez-moi, dit R. Papa (quoique atteint d'impureté) de dire la bénédiction d'ensemble, car j'ai une aspersion de neuf *cabs*. On a enseigné, lui répondit Raba bar-Samuel, que cela suffit, s'il s'agit de sa personne seule, mais non pour s'adresser à d'autres; permettez-le donc à moi qui (pour cette cause) ai pris un bain entier de quarante *saas*. Il vaut encore mieux, dit R. Houna, que je dise la bénédiction, moi qui n'ai rien pris du tout (étant pur). R. Ḥama prenait un bain complet la veille de Pâques, afin d'en dispenser d'autres; mais cette conduite ne sert pas de règle.

5. Si quelqu'un, occupé à réciter la prière, se souvient qu'il est impur (*baal-kéri*), il ne devra pas s'interrompre, mais abréger (chaque section). S'il est descendu pour prendre un bain et qu'il ait encore le temps de monter et de se couvrir pour faire la récitation avant que le soleil brille, il devra le faire; sinon, il se baissera pour être couvert par l'eau et fera ainsi la récitation. Il ne devra pas se couvrir d'eau sale ou stagnante, ou ayant déjà servi, à moins d'y avoir ajouté une grande quantité d'eau (pure). De ces eaux et des immondices il faut s'éloigner de quatre coudées, pour prier.

Les rabbins ont enseigné que si, pendant la prière *'amida*, on se souvient

d'un accident d'impureté, on ne doit pas s'interrompre, mais abréger; si cela arrive pendant la lecture de la Loi, on se hâte de finir sans interruption; selon R. Méir, il n'est pas permis à l'impur de lire plus de trois versets. On a enseigné d'autre part que si, pendant la prière, on voit une ordure en face de soi, il faut avancer jusqu'à ce qu'elle se trouve de quatre coudées en arrière. Mais n'a-t-on pas dit qu'il suffit de se ranger de côté? Oui, si c'est impossible autrement. Si pendant la prière il trouve de l'ordure à sa place, la prière, dit Rabbah, conserve sa valeur, quoique faite improprement. Mais, objecta Raba, n'est-il pas dit (Proverbes, XXI, 27) : *Le sacrifice des impies est une abomination?* (N'est-ce pas abominable de prier là?) En effet, dit-il, cette prière est jugée comme telle, et celui qui l'a dite a péché.

Les rabbins ont enseigné que si, pendant la prière, l'eau coule sur les genoux, on doit s'arrêter jusqu'à ce que les eaux soient retirées, et reprendre ensuite. A quel endroit reprend-on? Au commencement, d'après R. Hisda; à
F. 23ª. l'endroit de l'interruption, d'après R. Hamnona. Ils sont en désaccord, paraît-il, sur le cas où il y aurait assez de temps pour recommencer le tout. Alors il faut recommencer, selon l'un, et reprendre à l'interruption, selon l'autre[1]. S'il en était ainsi, dit R. Asché, ils eussent établi eux-mêmes la distinction; donc, d'après tous deux, s'il s'est écoulé cet espace de temps, il faut recommencer. Ils ne discutent que sur le cas où il n'y a pas eu autant de temps; d'après l'un, comme le besoin était pressant, la prière faite inconvenablement n'a pas de valeur; d'après l'autre, comme cet homme croyait pouvoir la terminer, la première partie du moins conserve sa valeur.

Les rabbins ont enseigné que, si l'on éprouve un besoin, on ne doit pas se mettre à prier; ce serait abominable, à moins, dit R. Zebid ou R. Juda, qu'on n'ait la faculté de pouvoir se retenir. Et combien de temps doit-on pouvoir se retenir (pour se mettre à prier)? Le temps, dit R. Scheschetli, de parcourir une parasange. Selon d'autres, cela se rapporte à la Mischnâ : dans quel cas ne doit-on pas prier? si l'on ne peut pas se retenir; mais au cas affirmatif, la prière a sa valeur, si l'on peut attendre, dit R. Zabid, le temps qu'il faudrait pour parcourir une parasange.

R. Samuel bar-Nahmeni dit, au nom de R. Jonathan, que si l'on éprouve un besoin, il ne faut pas prier, comme il est dit (Amos, IV, 12) : *Prépare-toi, Israël, pour aller au-devant de ton Dieu*[2]. Il interprète aussi ce verset (Ecclésiaste, IV, 17) : *Garde tes pas quand tu te rends dans la maison du Seigneur*, c'est-à-dire garde-toi de pécher, et si tu as commis un péché, rachète-le par un sacrifice et approche-toi pour écouter les paroles des sages. Raba dit : Approche-toi

[1] Plus loin, fol. 24ª; tr. *Rosch-Haschana*, fol. 34ᵇ.

[2] Il faut remplir ses besoins d'avance.

pour écouter les paroles des sages, car s'ils ont péché ils expient leur faute et la regrettent; mais *n'imite pas les sots*, qui après le péché offrent un sacrifice, sans manifester le repentir, *car ils ne savent pas faire le mal.* Est-ce à dire que ce sont des justes?, Non, certes; mais les sots ne savent pas ce qu'ils font, et, dit l'Éternel, sans savoir distinguer le bien et le mal, ils m'offrent des sacrifices. R. Asche ou bien R. Hanina bar-Papa dit : Retiens tes besoins pendant que tu es en prière devant le Seigneur.

Les rabbins ont enseigné[1] que, avant d'entrer aux cabinets, on retire ses phylactères à la distance de quatre coudées. Toutefois, dit R. Acha bar-R. Houna, au nom de R. Schescheth, cet avis ne s'applique qu'à un endroit qui est déterminé pour ce but; mais si c'est un endroit accidentel, on retire les phylactères au moment d'entrer, mais on ne les remet ensuite qu'à quatre coudées de distance. Peut-on entrer avec les phylactères dans un cabinet fixe, pour lâcher de l'eau? Rabina le permet; R. Ada bar-Matna le défend. On demanda à Raba de décider entre ces deux avis; c'est défendu, dit-il, dans la crainte *ne excrementum aut ventum emittat.* On a enseigné d'autre part que, si l'on entre dans des cabinets fixes, on retire les phylactères à la distance de quatre coudées, on les suspend à la fenêtre qui donne sur la rue, puis on entre; en sortant on ne les remet qu'à la distance de quatre coudées. Tel est l'avis de Schammaï; selon Hillel, on entre en les gardant à la main. Selon R. Akiba, on les enveloppe dans ses vêtements. N'y a-t-il pas à craindre ainsi qu'ils ne tombent? Donc il faut les tenir à la main ainsi enveloppés, puis les placer dans des trous à proximité des cabinets, mais ne donnant pas sur la rue, de crainte que les passants ne les prennent et ne donnent lieu à de faux soupçons; car il arriva ceci à un étudiant : ayant laissé ses phylactères dans des trous situés sur la rue, une femme de mauvaise vie vint les prendre et les apporter à la salle d'étude, en disant que cet étudiant les lui avait donnés pour récompense (de son libertinage). Le jeune homme, en entendant ces mots, monta sur le toit et se jeta en bas par désespoir. Dès ce moment, on établit comme règle qu'on entrerait en les gardant à la main et enveloppés. Il y a encore une autre cause : en principe, on déposait les phylactères dans des trous proches des cabinets, mais comme des souris vinrent les emporter, on décida de les suspendre aux fenêtres donnant sur la rue; mais comme les passants les enlevaient de là, on permit d'y entrer en les tenant à la main. R. Miascha, fils de R. Josué ben-Lévi, dit qu'il est établi comme règle qu'on les roule comme un volume pour les tenir à la main droite contre son cœur. Toutefois, dit R. Joseph bar-Maniomé, au nom de R. Nahman, il ne faut pas que la courroie dépasse la main de la longueur d'un palme, et encore, ajoute R. Jacob bar-Acha au nom de R. Zeira,

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 62ª.

faut-il qu'il reste ensuite un intervalle de temps le jour pour les revêtir; mais au cas contraire, on les place dans une espèce de sac. Le jour, dit Raba bar bar-Ḥana, on les roule comme un volume et on les tient à sa droite en face de son cœur; la nuit, on les met dans un sac de la contenance d'un palme (constituant une séparation). Cette contenance n'est exigible, dit Abayé, que si ce sac doit constituer un objet visible; mais sans cela il peut être plus petit. Mar Zoutra ou R. Asche disent qu'il est prouvé par ce fait que les plus petits vases fermés sont préservés de l'impureté dans la chambre d'un mort. Rabba bar bar-Ḥana dit : Lorsque nous suivions R. Yochanan et qu'il lui fallait entrer au cabinet, s'il portait un livre d'exégèse, il nous le donnait à garder; mais il ne nous remettait pas ses phylactères, puisque, disait-il, les rabbins ont permis de les garder. Et Raba racontait exactement la même chose à l'égard de R. Naḥman.

F. 23ᵇ.

Les rabbins ont enseigné : On ne doit pas se mettre à prier en ayant les phylactères à la main ou les rouleaux de la Loi sous le bras (la pensée est alors préoccupée de la crainte qu'ils ne tombent); on ne doit pas non plus (avec eux) lâcher de l'eau, ni dormir[1], soit toute la nuit, soit quelques instants. Il en est de même, dit Samuel, si l'on a en main un couteau, ou de l'argent ou un vase, ou du pain (qui causent aussi diverses craintes et détournent l'attention). Cet enseignement (au sujet des phylactères), dit Raba au nom de R. Scheschetk, n'est pas admis comme règle, car il est conforme à Schammaï (qui défend d'y entrer avec les phylactères), puisque Hillel, au contraire, permet même d'entrer avec eux dans des cabinets fixes. On objecta ceci : il est certaines choses permises d'une part et défendues de l'autre; ne s'agit-il pas là des phylactères? Or, si l'on attribue cet enseignement à Hillel, on s'explique que, d'ordinaire, il en permette l'entrée dans des cabinets fixes et qu'ici il l'interdise dans un cabinet provisoire (pour lâcher de l'eau); mais comment est-ce possible, d'après Schammaï, qui ne permet ni l'un ni l'autre? Ledit enseignement (fut-il répondu) ne traite pas la question des phylactères, mais celle d'un palme ou de deux, comme suit : d'une part on dit qu'en satisfaisant un besoin on découvre un palme derrière et deux devant (pour ne pas se mouiller); selon d'autres, seulement un palme derrière et rien devant. Ne s'agit-il pas de part et d'autre de l'homme (dont il serait dit qu'on lui permet tantôt ce qu'on lui défend tantôt)? Non, et il n'y a pourtant pas de contradiction entre ces deux avis : la première fois il s'agit de grands besoins (pour lesquels on découvre aussi deux palmes par-devant); la seconde fois de petits Mais en ce dernier cas, pourquoi se découvrir *postremo?* En effet, il s'agit en tous cas de grands, mais le second avis se rapporte seulement aux femmes

[1] Tr. *Souccà*, fol. 41ᵇ.

(dont il est dit qu'on permet tantôt ce qu'on défend parfois). S'il en est ainsi, comment se fait-il qu'il soit dit comme seconde proposition de cet enseignement : c'est une déduction par *a fortiori*[1], contre laquelle il n'y a rien à répliquer? Quelle déduction y a-t-il à en tirer, s'il s'agit de la distinction d'un ou de deux palmes? N'est-ce pas l'usage des femmes (de ne pas se découvrir devant)? Il s'agit donc là des phylactères, et l'objection faite par Raba, au nom de R. Schescheth, subsiste. Il reste cependant une contradiction (selon Hillel) : s'il permet l'entrée dans des cabinets déterminés dans ce but, pourquoi la défend-il dans un endroit provisoire (c'est-à-dire pour lâcher de l'eau)? C'est qu'en ce dernier cas on est mouillé par les gouttes. S'il en est ainsi, comment dire qu'il n'y a pas d'objection à présenter, puisqu'on vient d'en poser une? C'est qu'il s'agit d'une raison spéciale et non d'un raisonnement *a fortiori;* car selon ce mode de déduction, il n'y aurait rien à répliquer.

Les rabbins ont enseigné[2] : Avant de se mettre à table d'un grand festin, on doit (pour ne pas se déranger pendant le repas) marcher dix fois quatre coudées ou quatre fois dix coudées, afin d'effectuer ses besoins, puis entrer. R. Isaac ajoute qu'on doit aussi, avant d'entrer, retirer les phylactères (pour ne pas les profaner si l'on devenait ivre). Cet avis est contraire à celui de R. Hiya, qui dit qu'on les met sur la table; car il est plus commode de les avoir sous la main. Jusqu'à quel moment les laisse-t-on là? Jusqu'à la bénédiction, dit R. Nahman bar-Isaac. Il est dit, d'une part, qu'on les enveloppe avec son argent dans son turban, et, d'autre part, qu'on ne les enveloppe pas. Comment accorder ces avis? La distinction dépend de la destination qu'on avait donnée à cette poche, car R. Hisda dit[3] : Si l'on a disposé un sac de *tephilin* à les recevoir et qu'on les y ait mis, on ne peut pas y serrer de l'argent; ce n'est permis que si la destination n'a pas été suivie du fait de la pose, ou si la pose a eu lieu sans destination antérieure. D'après Abayé, comme la destination est un fait essentiel, c'est d'elle que dépend la défense ou la permission d'y serrer de l'argent.

R. Joseph, fils de R. Nechonia, demanda à R. Juda si l'on peut (dans le lit) placer les phylactères sous la tête; il va sans dire que ce serait un acte de mépris de les mettre au pied du lit; mais est-ce permis à la tête? Oui, répondit-il au nom de Samuel, et y eût-il sa femme près de lui. Mais n'a-t-on pas enseigné ailleurs que si la femme est présente c'est interdit, et qu'il est seulement permis de les placer sur un endroit plus élevé ou plus bas de trois palmes? Cette objection subsiste. Malgré cette objection, dit Raba, l'avis de Samuel sert de règle. Pourquoi? C'est qu'il importe avant tout de bien les garder. Où F. 24ª.

[1] Tr. *Baba Metsia*, fol. 95ª.

[2] Tr. *Schabbath*, fol. 82ª.

[3] Tr. *Synhédrin*, fol. 48ª.

les place-t-on? Entre l'oreiller et la pièce de literie, dit R. Jérémie, pourvu que ce ne soit pas immédiatement sous la tête. Mais R. Hiya n'a-t-il pas enseigné qu'on les met dans leur sac spécial sous la tête? Oui, si l'on a soin de tirer au dehors cette partie du sac. Bar-Kappara les enveloppait dans le rideau du lit et tournait cette partie vers l'extérieur. R. Schischi, fils de R. Idi, les plaçait sur un fauteuil et étendait une toile par-dessus. R. Hamnona, fils de R. Joseph, dit : Je me suis trouvé un jour en présence de Raba, qui m'a dit de lui apporter les phylactères; je les ai trouvés entre l'oreiller et la literie, non au-dessous de la tête, et j'ai su ainsi que c'était le jour du bain de sa femme; il n'a fait cela que pour me montrer, par cet exemple, la règle à suivre en ce cas.

R. Joseph, fils de R. Nechonia, demanda à R. Juda : Si deux personnes couchent dans le même lit, ne doivent-elles pas se tourner chacune de leur côté pour lire le *schema'* ? Oui, dit Samuel, il faut agir ainsi, y eût-il l'homme et la femme ensemble (car étant vis-à-vis, il pourrait être préoccupé). Mais, demanda R. Joseph, s'il suffit d'agir ainsi à l'égard de sa femme, n'est-ce pas à plus forte raison pour tout autre? Au contraire, répondit-on, la présence de sa femme (qui est habituelle) ne préoccupe pas [1]. On objecta alors ceci : d'une part on vient d'enseigner que si deux hommes sont couchés dans le même lit, il leur suffit de se retourner chacun d'un côté, et d'autre part on dit que si, en étant couché, on a à côté de soi ses enfants et sa famille, on ne doit pas lire le *schema'*, à moins qu'un drap ne les sépare de soi, ou que ce ne soient seulement de petits enfants. Or, d'après R. Joseph (qui le permet plutôt devant la femme), il n'y a pas contradiction, car dans le premier cas il s'agit de la présence de sa femme, et dans le second, d'un étranger; mais comment l'expliquer selon Samuel? Toi aussi, répliqua Samuel à R. Joseph, tu exprimes cet avis, comme il est dit : En étant couché dans le même lit que sa famille et ses enfants, l'homme ne peut lire le *schema'*, à moins qu'un drap ne les sépare de lui. Il faut donc dire que, même selon R. Joseph, la question de la présence de la femme est en discussion; elle l'est aussi selon moi.

On vient de dire que chacun se retourne d'un côté pour lire le *schema'*, quoiqu'il y ait à craindre l'attouchement des fémurs. Ceci confirme l'avis de R. Houna, qui dit ailleurs qu'ils ne constituent pas une nudité. On peut encore citer ceci à l'appui de cet enseignement [2] : Une femme, quoique nue, peut, en étant assise, prélever la *Halla* (des sacerdotes), parce qu'elle peut (dans cette position) couvrir ses parties honteuses à terre; mais l'homme ne le peut

[1] Littéralement : Elle est comme lui-même. Voir tr. *Kethouboth*, fol. 66[a]; tr. *Menahôth*, fol. 93[b]; tr. *Bekhoroth*, f. 35[b].

[2] Mischnâ, 1[re] section, tr. *Halla*, ch. II, § 3.

pas. (Or, le fémur ne serait pas couvert; est-ce qu'il ne passe pas pour une nudité?) On peut supposer, dit R. Nahman bar-Isaac, que ses parties étaient entourées de terre de toutes parts (ce qui ne prouverait rien pour le présent cas).

On vient de dire aussi que c'est permis si ce sont de jeunes enfants. Quelle est la limite d'âge? Pour les filles, dit R. Hisda, trois ans et un jour; pour les garçons, neuf ans et un jour, Selon d'autres, pour les filles, onze ans et un jour; pour les garçons, douze ans et un jour; aux uns et aux autres s'applique ce verset : *Tes seins se sont arrondis et ton poil a grandi*[1] (Ézéchiel, xvi, 7). R. Cahana dit à R. Asché : Plus haut, Raba a déclaré que, malgré l'objection faite contre Samuel, son avis sert de règle: en est-il de même ici? Non, lui répondit-on, toutes les étoffes ne sont pas tissées sur le même métier (c'est-à-dire ce n'est pas analogue), et si on ne le dit pas, c'est que l'application n'a pas lieu.

R. Mari demanda à R. Papa : Si un poil passe par un trou du vêtement, est-ce que cela constitue une nudité qui interdise la lecture du *schema'?* Ce n'est qu'un poil (et cela n'a pas d'importance). R. Isaac dit qu'un palme d'un corps de femme est une nudité. A quel point de vue? Est-ce pour la défense de la regarder (si elle est mariée à un autre)? Mais R. Schescheth n'a-t-il pas déjà dit que la Loi (Nombres, xxxi, 50) a aussi bien fait mention des ornements et bijoux extérieurs que des intérieurs (tel que *pudendorum clausum*), pour indiquer qu'il est autant interdit de regarder le petit doigt d'une femme que sa plus grande nudité? Il s'agit, répondit-on, de sa propre femme, on ne doit pas regarder sa femme pendant le *schema'* (pour ne pas être troublé). L'épaule de la femme, dit R. Hisda, est aussi une nudité (dont la vue est interdite), parce que ce verset : *Tu découvres l'épaule pour traverser les fleuves* (Isaïe, xlvii, 2) est suivi de ces mots: *Tu découvres ta nudité, et ta honte se voit.* Il en est de même, dit Samuel, de la voix d'une femme, comme il est dit (Cantique des cantiques, ii, 14) : *Ta voix est douce et ton aspect est agréable* (on compare donc les deux choses). Enfin, dit R. Schescheth, il en est de même des cheveux de la femme, parce qu'il y est dit (*ibid.* iv, 1): *Tes cheveux sont comme un troupeau de chèvres* (et qu'ils ont fait l'admiration du poëte).

J'ai vu, dit R. Hanina, que Rabbi suspendait ses phylactères. Mais, lui objecta-t-on, n'est-il pas dit que celui qui les suspend verra sa vie suspendue[2], en appliquant à cet acte l'interprétation de ces mots (Deutéronome, xxviii, 66) : *Ta vie sera suspendue devant toi?* Cette contradiction n'est qu'apparente; il est seulement défendu de les suspendre par la courroie (parce qu'alors la

[1] C'est-à-dire, c'est le signe de l'adolescence.

[2] Tr. *Pesahim,* fol. 54a; traité *Hullin,* fol. 134b.

tête pendrait en bas d'une manière peu convenable); ou bien encore, il se peut qu'il soit interdit de les suspendre n'importe comment; seulement Rabbi les suspendait dans leur sac. S'il en est ainsi, à quoi bon en parler? Pour que l'on sache bien qu'il n'est pas nécessaire de les placer horizontalement, comme les rouleaux de la Loi. J'ai remarqué, dit R. Hanina, qu'il arrivait à Rabbi (en
F. 24[b]. les ayant) de roter, de bailler, d'éternuer, de cracher, de se gratter (ou de replacer son vêtement), mais il ne replaçait pas son vêtement s'il était tombé (pour ne pas s'interrompre), et lorsqu'il baillait il mettait la main sur la bouche. Cependant on a enseigné : Celui qui prie à haute voix semble diminuer la puissance de Dieu (comme s'il n'entendait pas); celui qui crie en priant ressemble aux faux prophètes (adversaires d'Élisée); celui qui baille ou rote est un impertinent; si l'on éternue pendant la prière, c'est mauvais signe, ou, selon d'autres, on reconnaît qu'il est mal élevé; si l'on crache pendant la prière, c'est comme si l'on agissait ainsi devant son roi. (Tout cela n'est-il pas en contradiction avec la conduite de Rabbi?) Certes, on peut excuser le baillement et l'action de roter, si c'est involontaire; mais pourquoi l'éternuement est-il parfois mal vu, et d'autres fois non? C'est que, outre celui du nez (qui est involontaire), il y a *venti crepitus*. Ce sujet, dit R. Zeira (qui était souvent enrhumé), je l'ai appris chez R. Hamnona, et il m'a autant plu que le reste de mes études, à savoir : si l'on éternue pendant la prière, c'est bon signe, et cela indique que la satisfaction qu'on éprouve ici-bas (à éternuer) aura son pendant au ciel. De même encore, s'il est dit que, malgré la défense de cracher, Rabbi le faisait, c'est possible en se conformant aux mesures prescrites par R. Juda, qui dit: Si pendant la prière on a besoin de cracher, on se sert de son *talith* (pour y cracher); si le *talith* est beau et qu'on ne veuille pas le salir, on se sert des bandelettes du turban. Comme Ravina, en suivant R. Asche, eut besoin de cracher, il le rejeta derrière lui. Ne connais-tu pas, lui dit-il, l'avis de R. Juda, selon lequel on se sert des bandelettes du turban? Je l'ignorais, dit-il. — Celui qui prie à haute voix (est-il dit) semble diminuer le pouvoir divin. Cela ne se rapporte, dit R. Houna, qu'à celui qui peut appliquer son attention tout en priant à voix basse; mais, au cas contraire, c'est permis, et encore cela ne se peut-il qu'en particulier, mais en public cela dérangerait l'assemblée.

R. Aba avait échappé à R. Juda (et n'assistait pas à ses conférences), parce qu'il voulait se rendre en Palestine, malgré l'avis de ce rabbin qui dit : On transgresse un précepte affirmatif (grave) en se rendant de Babylone en Palestine[1], comme il est dit : *Ils viendront à Babel et ils y resteront jusqu'à ce que je les rappelle, dit l'Éternel* (Jérémie, XXVII, 22). Pourtant, disait-il, je veux encore

[1] Traité *Schabbath*, fol. 41[a]; tr. *Kethouboth*, fol. 110[b].

l'entendre à la porte de la salle des conférences, puis je partirai. Il y alla et entendit qu'on enseignait devant R. Juda : Si pendant la prière on éternue du bas (*venti crepitu*), on attend jusqu'à la dispersion de l'odeur, puis on continue la prière. Selon d'autres, si pendant la prière on éprouve ce besoin, on se recule de quatre coudées pour le satisfaire, on attend que l'odeur soit dispersée et l'on continue à prier, en disant : «Maître de l'univers, tu as créé en nous des trous et des cavités; il est notoire et manifeste que tu connais notre honte, pendant la vie et après la mort nous ne sommes que ver et pourriture;» puis on reprend à l'endroit où l'on s'est arrêté. Aussi, dit R. Aba, je suis très-content d'être venu entendre cela.

Les rabbins ont enseigné : Si l'on dort enveloppé de son *talith* et que le froid vous empêche de sortir la tête, on fait avec ce vêtement un pli de séparation sur le cou, ou, selon d'autres, sur le ventre, et l'on récite le *schema'*, car s'il est vrai que, selon le premier, le ventre voit pour ainsi dire la nudité, cela ne fait rien. R. Houna dit au nom de R. Yochanan : Si l'on parcourt des ruelles sales, on récite le *schema'* en mettant la main devant la bouche. Par Dieu, dit R. Hisda, si R. Yochanan lui-même ne l'eût dit, je ne l'aurais pas cru ! Selon d'autres, Rabba bar bar-Ḥana aurait dit la même chose, et R. Hisda aurait fait à ce sujet ladite observation. Mais R. Houna s'est-il bien exprimé ainsi ? N'a-t-il pas dit qu'il est interdit à un savant de se tenir dans un endroit malpropre, parce qu'il ne doit pas rester sans songer à l'étude de la Loi (ce qui est impossible en cet endroit)? Il n'y a pas de contradiction; car dans ce dernier cas, il est question de celui qui s'arrête, et dans le premier, de celui qui passe (pour traverser). Mais R. Yochanan lui-même a-t-il pu dire cela? Rabba bar bar-Ḥana n'a-t-il pas dit, au contraire, en son nom[1] qu'il est permis de songer partout à l'explication de la Loi, sauf dans le bain et les cabinets? Et il n'y a pas à établir également la distinction entre l'arrêt et le passage, puisque R. Abahou ayant suivi R. Yochanan, pendant qu'il récitait le *schema'*, il s'interrompit en passant par une ruelle sale; puis il demanda à R. Yochanan où il devait recommencer. Si, répondit celui-ci, il s'est écoulé le temps nécessaire pour dire le tout, il faut reprendre au commencement. (Cela ne prouve-t-il pas que c'est interdit, même en passant?) Or, voici ce que lui disait R. Yochanan : Moi, je ne suis pas de cet avis; mais puisque toi tu professes cette opinion, tu dois reprendre au commencement. — R. Houna et R. Hisda sont tous deux appuyés par des opinions diverses; d'une part, on dit qu'en passant par des ruelles sales on peut réciter le *schema'* en mettant la main sur la bouche, et d'autre part, si l'on passe dans ces ruelles, on doit ne pas réciter le *schema'*, et même s'interrompre si l'on est en train. Quel mal a fait celui qui

[1] Tr. *Kidouschim*, fol. 33ᵃ; tr. *'Aboda Zara*, fol. 44ᵇ; tr. *Zebaḥim*, fol. 102ᵇ.

ne s'est pas interrompu? A lui, dit R. Miascha, petit-fils de R. Josué ben-Lévi, s'applique ce verset (Ézéchiel, xx, 25) : *Je leur donnai aussi des lois qui ne sont pas bonnes et des jugements avec lesquels ils ne vivront pas;* ou encore cet autre verset, selon R. Assé : *Malheur à ceux qui attirent le péché par les liens du mensonge* (Isaïe, v, 18) ; ou enfin le verset suivant, selon R. Ada bar-Ahaba : *Il a méprisé la parole de l'Éternel* (Nombres, xv, 31)[1]. Quelle est, par contre, la récompense de celui qui s'interrompt en un tel endroit)? On lui applique, dit R. Abahou, ce verset : *A cause de cela, vos jours seront prolongés* (Deutéronome, xxxii, 47).

Si l'on a les reins entourés de son vêtement, il est permis, selon R. Houna, de réciter le *schema'* (on est suffisamment couvert). On a de même enseigné : N'importe que ce vêtement soit d'une étoffe tissée ou de peau, ou n'eût-on
F. 25ª. qu'un sac sur les reins, il est permis de lire le *schema';* mais pour dire la prière *'amida*, il faut avoir tout le corps couvert.

R. Houna dit : Si par erreur on entre avec les phylactères dans les cabinets, on les couvre de la main jusqu'à ce qu'on ait fini; bien entendu, dit R. Nahman bar-Isaac, jusqu'à ce qu'on ait achevé la première station. Mais pourquoi n'est-on pas tenu de s'interrompre de suite et de se lever? C'est que R. Simon ben-Gamaliel dit[2] que l'homme qui se retient d'effectuer ses besoins peut être atteint d'une hydropisie, et une rétention d'urine peut produire la jaunisse.

Si l'on a quelque impureté sur le corps, ou que la main (en dépassant le mur) se trouve dans les cabinets, il est permis de réciter le *schema'*, selon R. Houna, et c'est défendu, selon R. Hisda. Quel est, demanda Raba, le motif de R. Houna? C'est qu'il est dit (Psaume cl, 6) : *Toute âme louera Dieu* (et non des membres tels que les mains), et selon R. Hisda, c'est interdit, en vertu de ces mots : *Tous mes os diront: Éternel, il n'est que toi* (ibid. xxxv, 10). — On enseigne encore ceci : Si une mauvaise odeur est fondée sur quelque chose, il faut, selon R. Houna, s'éloigner de quatre coudées avant de réciter le *schema';* selon R. Hisda, il faut s'éloigner encore de quatre coudées à partir de l'endroit où la mauvaise odeur cesse d'être sentie. On a enseigné, selon l'avis de R. Hisda, qu'il ne faut réciter le *schema'* ni en vue de l'ordure des hommes, ni de celle des chiens, ni de celle des porcs, ni des coqs, ni en face du fumier qui sent mauvais; mais si c'est un emplacement plus élevé ou plus bas de dix palmes, on peut s'asseoir à côté pour réciter le *schema':* sinon on s'en écarte jusqu'à ce qu'on ne sente plus l'odeur. Il en est de même pour la prière *'amida.* Rabba dit que tous les avis énoncés dans cet enseignement ne servent pas de

[1] Tous ces versets confirment l'opinion qu'il faut être respectueux, lorsqu'on s'occupe des sujets religieux, et se tenir à distance de toute malpropreté. — [2] Voir plus loin, fol. 62ᵇ; tr. *Bekhoroth*, fol. 44ᵇ; tr. *Tamid*, fol. 27ᵇ.

règle, mais qu'il en est comme on l'a enseigné : Il ne faut réciter le *schema'* devant aucune de ces malpropretés lorsqu'elles contiennent des peaux (à tanner). On demanda à R. Scheschetli : Est-ce qu'une mauvaise odeur qui n'est basée sur rien a de l'importance? Non, dit-il, vous n'avez qu'à voir dans l'antichambre les uns dormir (et, par suite, *ventum expellentes*), et les autres étudier à côté d'eux. Toutefois cela ne s'applique qu'à l'étude et non à la récitation du *schema'*; et encore, pour l'étude, excuse-t-on la mauvaise odeur, mais non pour soi-même.

En présence d'une immondice qu'on transporte, il est permis, selon Abayé, de réciter le *schema'*, et c'est interdit selon Raba. Comment le sait-on? dit Abayé. C'est qu'il est dit [1] : Si en étant pur on passe près d'un arbre sous lequel se tient un impur (par la lèpre), on devient aussi impur; si l'on s'arrête sous un arbre et qu'un impur passe, on reste pur, à moins qu'il ne s'arrête aussi; il en est de même pour une pierre atteinte de la lèpre (et ici également le passage seul ne constitue pas l'impureté). Selon Rabba, ces deux faits ne sont pas semblables pour le lépreux; l'important est la fixité du séjour, comme il est dit : *Il restera seul, son séjour sera hors du camp* (Lévitique, XIII, 46), tandis qu'ici (pour l'office) il est dit (Deutéronome, XXIII, 15) : *Ton camp sera saint*, ce qui n'a pas lieu. R. Papa dit : Le groin d'un porc est comme une immondice qui passe. Cela ne va-t-il pas sans dire? Non, il faut en parler pour dire qu'il en est ainsi, si même il sortait de la rivière (et qu'il fût fraîchement lavé).

En présence d'un objet dont on doute que ce soit de l'immondice, il est interdit, selon R. Juda, de dire le *schema'*; mais c'est permis, si l'on doute que ce soit de l'urine. Selon d'autres, R. Juda dit que si l'on doute de la présence de l'immondice dans la maison, on n'y a pas égard; pour le fumier, c'est interdit; mais si l'on doute de la présence de l'urine même sur le fumier, on n'y fait pas attention. C'est l'avis de R. Hamnona, qui dit : La Loi n'en a interdit la lecture qu'en présence de la colonne (destinée à ce but). C'est conforme à R. Jonathan qui confronte ces deux versets : Il est dit, d'une part : *Tu auras un endroit spécial en dehors du camp, pour t'y rendre* (ibid. 13), et d'autre part : *Tu auras un pieu auprès de tes armes, pour te creuser au dehors un trou, où tu t'assoiras, et tu le couvriras* (ibid. 14). Ces deux versets ne se contredisent pas, car dans le second il est question des grands besoins, et dans le premier, des petits. Donc, pour ces derniers, la Loi ne fait d'interdiction qu'en présence de la colonne; mais si elle est tombée à terre, les rabbins seuls, et non la Loi, maintiennent la défense. Toutefois ils ne défendent que les eaux qui sont certaines comme telles, mais non si elles sont douteuses, et encore, si elles sont certaines, la défense ne subsiste, dit R. Juda au nom de Samuel, qu'aussi long-

[1] Tr. *Kidouschin*, fol. 33[b]; Mischna, 6[e] section, tr. *Negaïm*, ch. XIII, § 7.

temps qu'elles humectent la terre. C'est aussi la limite de temps fixée par Rabba bar bar-Hana, au nom de R. Yochanan, et par Oula. Gueniba dit, au nom de Rab : C'est interdit aussi longtemps qu'on en voit la trace. R. Joseph dit : Il faut excuser Gueniba (d'avoir mal interprété Rab); puisque, pour l'immondice même, R. Juda dit, au nom de Rab, qu'on ne la considère plus comme telle si elle a changé de face, à plus forte raison en est-il de même pour l'eau sale (si elle n'humecte plus). A quoi bon, dit Abayé, se référer à cet enseignement? on peut aussi bien lui appliquer celui de Rabba bar bar-Houna qui dit, au nom de Rab, que la présence de l'immondice est interdite, fût-elle semblable à de l'argile. Comment la reconnaît-on comme telle? C'est que, dit Rabba bar bar-Hana, au nom de R. Yochanan, si on la rejette elle ne se brise pas; ou, selon d'autres, si elle ne se brise pas en la roulant. Rebina dit : Je me trouvais devant R. Juda de Daphti, qui, ayant vu une immondice, me dit d'examiner si elle avait changé de face (car tout en dépend), ou, selon d'autres, il lui dit de voir s'il y avait des rides. En somme, quelle est la règle? On vient de dire que celle qui ressemble à de l'argile est interdite, selon Amémar, et permise, selon Mar Zoutra. Selon la règle, dit Rabba, elle est interdite, de même que l'urine, aussi longtemps qu'elle humecte la terre. On a objecté cet enseignement : Aussi longtemps qu'elle humecte, elle est interdite, mais non dès qu'elle est imbibée dans la terre ou séchée sur place; cela ne veut-il pas dire que ces deux suppositions sont analogues, parce que dans l'un et l'autre cas on n'en voit plus la trace? Donc cela ne dépend-il pas de la vue de cette trace? Il n'y a rien à conclure de là, sans quoi on pourrait, d'après le commencement, raisonner à l'inverse et dire que c'est seulement interdit aussi longtemps qu'elle humecte, mais que, ensuite, on n'y fait plus attention, y en eût-il encore des traces. Il paraît que cette question fait l'objet d'une discussion; en face d'un vase, est-il dit, dont on a rejeté l'urine, il n'est pas permis de réciter le *schema*'. Devant l'urine même, c'est interdit jusqu'à ce qu'elle soit imbibée dans la terre; selon R. Yossé, il s'agit de savoir si elle humecte encore la terre[1]. Dans quel sens le préopinant dit-il que cela dépend de l'absorption par la terre? Cela veut-il dire qu'elle correspond à l'action d'humecter ou non, et R. Yossé vient-il dire que cela dépend de ce fait, tandis que la reconnaissance de la trace ne compte pas? Mais alors n'exprime-t-il pas le même avis que le préopinant? Il faut donc dire que, selon celui-ci, la question dépend de la reconnaissance de la trace, et R. Yossé vient-il dire que cette dernière condition ne compte pas, mais que l'important est de savoir si elle humecte?
F. 25[b]. Non certes, car cet avis est admis unanimement. Ils ne diffèrent que sur ce point, de savoir si l'humidité doit être telle qu'elle puisse humecter autre chose.

[1] En ce cas, sa consistance est palpable.

« Si, étant descendu au bain, il a le temps de remonter, etc. »

Est-ce à dire que cet avis anonyme est celui de R. Éliézer, qui dit qu'on cesse le *schema'* au moment de la projection des rayons solaires (et qu'il sert de règle)? Non; cet avis peut même être de R. Josué (qui donne pour limite la troisième heure du jour), et en indiquant une limite antérieure, il donne l'usage des gens pieux qui, selon R. Yochanan, cessent à la projection des rayons solaires.

« Au cas contraire, on le récite en se couvrant par l'eau. »

Mais alors le corps ne voit-il pas la nudité? R. Éléazar, ou bien R. Aba bar-Acha répond au nom de notre maître qu'il s'agit d'eaux troubles, de sorte qu'elles ne laissent plus rien à découvert. Les rabbins ont enseigné que, dans l'eau claire, on s'assoit jusqu'au cou pour réciter le *schema'*; selon d'autres, on agite l'eau avec le pied pour qu'elle ne soit pas limpide. On ne considère pas comme étant en vue de la nudité, ni le ventre, ni le talon. Selon Abayé, il est interdit que le talon y touche; selon Raba, cela ne fait rien; c'est ainsi que R. Zebid enseignait cette discussion. R. Ḥinena, fils de R. Ika, la rapportait en ces termes : S'il y touche, c'est défendu d'après tout le monde; si c'est seulement en regard, c'est défendu selon Abayé, et permis selon Raba; car, dit-il, la Loi n'a pas été donnée aux anges[1] (mais aux hommes, malgré l'imperfection de leur corps). Enfin, il est établi comme règle que l'attouchement est interdit, mais que la disposition en vue ne fait rien.

Raba dit : En face d'une immondice placée dans un vase transparent, il est permis de réciter le *schema'*, mais non en face de la nudité couverte seulement d'un objet transparent. Pour l'immondice cela suffit, parce qu'il importe seulement qu'elle soit couverte; tandis que de la nudité la vue est interdite, en vertu de ce verset : *Que l'on ne voie sur toi nul objet honteux* (Deutéronome, XXIII, 15). Si c'est seulement une parcelle, il suffit, dit Abayé, de cracher dessus, à condition, dit Raba, qu'elle soit couverte par cela. Si elle est dans une cavité, on met le soulier dessus, selon Raba, puis on récite le *schema'*. Mais, dit Mar, fils de Ravina, si elle s'attache au soulier, que faire? On l'ignore. — En vue d'un étranger nu, dit R. Juda, il est défendu de réciter le *schema'*. N'en est-il pas comme à l'égard de l'Israélite? Non, car pour ce dernier cela va sans dire, tandis que pour l'étranger, dont il est dit : *Leur chair ressemble à celle des ânes* (Ézéchiel, XXIII, 20), on eût pu croire que leur nudité n'est pas plus considérée que celle d'une bête; c'est pourquoi on nous dit que cette vue est égale-

[1] Tr. *Yômâ*, fol. 30a; tr. *Kidouschin*, fol. 54a.

ment interdite, comme il est dit (de leurs ancêtres, les fils de Noé) : *Ils n'ont pas vu la nudité de leur père* (Genèse, IX, 23).

« On ne doit se servir ni d'eau sale, ni d'eau de lessive, à moins d'y avoir ajouté de l'eau pure. »

Combien faut-il en ajouter (et est-ce à dire que cela suffit)? Non, on veut dire qu'on ne doit pas se couvrir du tout d'eau sale, ni de lessive, et s'il y avait de l'urine, on ajouterait de l'eau propre pour l'annuler avant de réciter. Les rabbins ont enseigné : Combien d'eau faut-il ajouter? Aussi peu que ce soit; selon R. Zacaï, un quart de mesure. Cette discussion, dit R. Nahman, ne se rapporte qu'à la fin; mais en principe, il suffit d'aussi peu que ce soit. Selon R. Joseph, la discussion porte sur le commencement, mais pour la fin il faut, selon tout le monde, un quart. R. Joseph dit pourtant à son domestique : Apporte un quart d'eau, selon l'avis de R. Zaccaï.

Les rabbins ont enseigné qu'en face d'un vase destiné à l'immondice ou à l'urine, il est interdit de lire le *schema'*, n'y eût-il rien dedans; s'il y a de l'urine, il faut y jeter de l'eau, aussi peu que ce soit; selon R. Zaccaï, un quart, et il importe peu que le vase soit placé devant ou derrière le lit. R. Simon ben-Gamaliel permet seulement la lecture lorsque c'est placé derrière le lit; mais si c'est devant, il faut s'écarter de quatre coudées. R. Simon ben-Éléazar dit : La chambre eût-elle cent coudées, il n'est pas permis d'y prier avant d'avoir retiré le vase ou de l'avoir placé sous le lit. Que faut-il entendre par là? Est-ce que, si c'est derrière le lit, on peut y prier de suite, et si c'est devant il faut s'écarter d'abord de quatre coudées; ou bien veut-on dire que si c'est derrière le lit on peut y prier après s'être reculé de quatre coudées, mais jamais si c'est devant le lit? On peut le conclure de ceci : R. Simon ben-Éléazar permet de suite la lecture lorsque c'est derrière le lit; lorsque c'est devant, il faut se retirer à quatre coudées. Selon R. Simon ben-Gamaliel, la chambre eût-elle cent coudées, on ne peut prier avant d'avoir enlevé le vase ou de l'avoir mis sous le lit. Voilà qui répond à notre question au sujet de l'emplacement. Mais comment se fait-il que ces deux enseignements se contredisent? Il faut renverser la fin. Pourquoi ne pas intervertir le commencement? C'est que R. Simon ben-Éléazar admet seul que toute la maison équivaut à quatre coudées [1]. R. Joseph dit avoir demandé à R. Houna, qui lui dit : Si le lit n'a pas trois palmes de hauteur, il est évident qu'il se confond avec la terre; mais de trois à neuf palmes, comment est-il considéré? Il va sans dire que, s'il a dix palmes, il est distinct. En effet, dit Abayé, ceci ne forme pas l'objet d'un doute, car tout

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 10ᵃ.

plan d'une hauteur de dix palmes forme un espace spécial. La règle est, dit Raba, que si c'est inférieur à trois palmes, cela se confond avec la terre, et à partir de dix, c'est un espace distinct. Quant à la limite intermédiaire de trois à neuf qui fait l'objet de la question de R. Joseph à R. Houna, elle n'a pas été résolue. Rab dit qu'on établit comme règle l'opinion de R. Simon ben-Éléazar; c'est ce que dit aussi Bali, au nom de R. Jacob, petit-fils de Samuel; mais ce n'est pas l'avis de Raba.

R. Achaï maria son fils chez R. Isaac bar-Samuel, bar-Marta. Le fils, après avoir passé sous le dais nuptial, ne put accomplir l'acte marital. Le père s'y rendit pour en examiner la cause, et il vit qu'il y avait un rouleau de la Loi. Si je n'étais pas venu, dit-il, vous eussiez mis mon fils en danger, car on a enseigné que dans une pièce où il y a un rouleau de la Loi ou des phylactères, il est interdit de se livrer au commerce conjugal avant de les avoir retirés ou de les avoir placés dans un objet formant double armoire. Cette dernière condition toutefois, dit Abayé, ne s'applique qu'à un récipient qui ne leur est pas spécial, car, s'il est spécial, un seul vaut dix autres. Raba dit : Si un rideau se trouve devant la bibliothèque, cela représente un récipient dans l'autre (à cause de sa destination sacrée et préalable). Pour le rouleau de la Loi, dit R. Josué ben-Lévi, il faut faire une séparation de dix palmes. Comme Mar Zoutra se trouvait chez R. Aschi, il vit qu'à côté du lit de son fils se trouvait un rouleau de la Loi, séparé par un rideau de dix palmes. D'après qui, lui demanda-t-il, agis-tu ainsi? Est-ce d'après R. Josué ben-Lévi? Mais n'a-t-il pas dit seulement son avis pour celui qui n'a pas d'autre pièce, tandis que vous en avez? C'est vrai, je n'y songeais pas. F. 26ᵃ.

« Combien faut-il s'en écarter, ainsi que de l'immondice? L'espace de quatre coudées. »

Cette distance, dit Raba, au nom de R. Sehora ou de R. Houna, suffit s'il s'agit d'un objet placé derrière vous, mais devant, il faut s'en écarter jusqu'à perte de vue; il en est de même pour la prière dite debout. Est-ce bien vrai? Raphram bar-Papa ne dit-il pas au nom de R. Hisda qu'on peut se mettre à prier même en face des cabinets? Ce n'est vrai que s'ils sont vides. Est-ce bien ainsi? R. Joseph bar-Hanina ne dit-il pas que la défense s'applique même aux cabinets où il n'y a rien, et même aux bains où il n'y a personne? C'est qu'ici il s'agit de cabinets tout neufs (n'ayant pas encore servi). Mais cela ne fait-il pas l'objet d'une demande de Ravina? Si l'on a destiné un endroit pour servir de cabinet, cela suffit-il pour le considérer comme impur ou non (donc la nouveauté n'y fait rien)? Non, Rabina demande seulement s'il est permis de s'asseoir dessus pour prier; mais il va sans dire qu'à côté c'est permis.

Ceux des Perses, dit Raba, sont si bien faits (dans des cavités obliques) que même en ayant servi ils paraissent clos.

Profluviosus qui vidit accidentem (gonorrhée) et menstruata quæ semen emisit et quæ se in congressu menstruatam senserit, tous ceux-là doivent prendre le bain de purification (avant d'accomplir les devoirs religieux[1]); ils en sont dispensés, d'après R. Juda[2].

On demanda ceci : Si un homme voit un flux, étant affecté d'accidents impurs, que doit-il faire, selon R. Juda? On n'a pas égard, fut-il répondu, à celui qui, affecté d'une gonorrhée, éprouve un accident passager, parce que, en principe, il n'y avait pas lieu de prendre un bain; mais est-ce plus grave dans le cas inverse, parce que le bain était obligatoire dès le principe? Il y a lieu de le déduire de la fin de la Mischnâ, où il est dit : *Si in congressu se menstruatam senserit*, elle devra prendre un bain; elle en est dispensée, selon R. Juda; or, ce cas ressemble à celui d'un homme affecté d'accidents impurs, qui éprouve une gonorrhée, et R. Juda l'en dispense; donc cette question est résolue. Du reste R. Hiya l'a dit explicitement : Il faut, pour un tel homme, un bain de purification; mais R. Juda l'en dispense.

[1] En dehors des sept jours réglementaires de purification, la personne atteinte de ces affections doit prendre un bain provisoire immédiatement avant de se livrer aux études religieuses.

[2] R. Juda pense que ce bain provisoire est superflu et nul, puisqu'il n'a pas l'effet de pouvoir enlever de suite l'impureté; il le juge donc inutile.

CHAPITRE IV.

---

1. La prière du matin se dit jusqu'à midi; jusqu'à la quatrième heure (dix heures), d'après R. Yehouda; celle de l'après-midi, jusqu'au soir; d'après R. Yehouda, jusqu'à la moitié des vêpres seulement. La prière du soir n'a pas d'heure fixe (elle se dit pendant toute la nuit); quant aux prières additionnelles (des sabbats et jours de fête), on peut les réciter toute la journée.

Mais, fut-il objecté, n'a-t-on pas dit qu'il est convenable de réciter cette prière au moment de la projection des rayons solaires, afin de rapprocher la formule de *délivrance* (qui suit le *schema'*) de la prière *'amida*, de sorte qu'on arrive à la dire en plein jour? Cet enseignement, fut-il répondu, ne s'applique qu'aux gens pieux, lesquels, dit R. Yochanan, achèvent le *schema'* au moment de la projection des rayons solaires. La limite extrême, selon tout le monde, est midi. N'est-elle pas plus étendue? R. Maré, fils de R. Houna, fils de R. Jérémie bar-Aba, ne dit-il pas au nom de R. Yochanan que, si par erreur on a omis de dire la prière du soir, on récite l'*'amida* deux fois au lendemain matin, ou si l'on a oublié celle du matin, on prie deux fois l'après-midi? En effet, on peut prier toute la journée; seulement jusqu'à midi, la prière a l'avantage d'être faite en temps opportun; plus tard elle n'a plus autant de valeur. Si l'on a oublié de réciter celle de l'après-midi, que faut-il faire? Doit-on en dire deux le soir? On conçoit que, en cas d'oubli de celle du soir, on en dise deux le matin; car cela fait partie du même jour, comme il est dit (Genèse, I, 5) : *Il fut soir et matin, un jour* (c'est-à-dire c'est le même jour, commençant la veille au soir); tandis que l'après-midi la prière représente un sacrifice, et un sacrifice ne saurait être remis au lendemain; ou bien est-ce considéré comme une invocation à Dieu, qui peut se faire en tout temps? On peut conclure la réponse d'après ceci : R. Houna bar-Juda dit, au nom de R. Isaac ou de R. Yochanan : Si l'on a oublié de réciter la prière de l'après-midi, on la récite deux fois le soir, sans qu'on

lui applique la règle des sacrifices qui ne permet pas d'accomplir le lendemain l'office de ce jour[1]. On objecte alors ceci : Il est dit (Ecclésiaste, I, 15) : *Ce qui est recourbé ne saurait être redressé, et ce qui manque ne peut être compté;* la première partie de ce verset s'applique à celui qui a omis le *schema'* du soir et du matin, ou la prière du soir, ou celle du matin, et la seconde partie à celui qui ne se met pas au nombre de ses compagnons pour l'accomplissement d'une œuvre religieuse. (N'en résulte-t-il pas que c'est irréparable?) Là, répondit R. Isaac au nom de R. Yochanan, il est question de celui qui omet la prière volontairement. En effet, dit R. Asché, on se sert de l'expression «omettre,» et
F. 26[b]. non «oublier.» Les rabbins ont enseigné ceci : Si l'on a oublié de dire la prière de l'après-midi le vendredi, on en dit deux le vendredi soir; si l'on a oublié celle de l'après-midi du samedi, on en dit deux le samedi soir, selon la formule des jours de semaine; on ajoute la formule de séparation (entre le samedi et la semaine) dans la première récitation, mais non dans la seconde (qui remplace celle du samedi) ; si l'on a fait l'inverse, la seconde seule conserve sa valeur. Est-ce à dire que si l'on n'a pas récité la formule de séparation la première fois, c'est comme si l'on n'avait pas prié et qu'il faille recommencer? Or on dit, au contraire, que si l'on a oublié de mentionner la force des pluies dans la section des morts (2[e]), ou l'invocation pour les pluies dans la section des saisons (9[e]), il faut recommencer, tandis que cela n'est pas exigible pour l'oubli de la formule de séparation dans la quatrième section, parce qu'on peut le dire sur la bénédiction de la coupe de vin. Cette objection subsiste.

On a appris ceci[2] : R. Yossé bar-R. Hanina dit que les diverses prières ont été instituées par les patriarches; selon R. Josué ben-Lévi, elles l'ont été parallèlement aux sacrifices fixes. Il y a des preuves à l'appui de chacune de ces deux opinions. Voici sur quoi se fonde la première : Abraham établit la prière du matin, comme il est dit (Genèse, XIX, 27) : *Abraham se leva le matin (et se dirigea) vers l'endroit où il s'était tenu la veille devant Dieu;* or le mot *se tenir* (*'amad*) signifie *prier*, comme il est dit : *Pinehas se tint et pria* (Psaume CVI, 30). La prière de l'après-midi nous vient d'Isaac; *Isaac*, est-il dit, *sortit pour méditer dans les champs* (Genèse, XXIV, 63); or ce terme *lassouah* signifie *prier*, comme il est dit (Psaume CII, 1) : *Prière du pauvre lorsqu'il s'enveloppe et qu'il verse sa prière devant Dieu.* Quant à la prière du soir, elle nous vient de Jacob, dont il est dit : *Il arriva (wayifga') dans un endroit et y passa la nuit* (Genèse, XXVIII, 11); ce terme *wayifga'* signifie *prier*, comme il est dit encore : *Ne m'invoque plus en faveur de ce peuple; n'élève plus pour eux ni chant ni invocation, et ne me supplie pas* (Jérémie, VII, 16).

[1] Tr. *Haghiyâ*, fol. 9[b]. — On voit donc que, malgré la défense d'accomplir un sacrifice le lendemain du jour prescrit, on en récite deux le soir. — [2] Tr. *Taanith*, fol. 3[b].

Voici maintenant sur quoi se fonde le second : Pourquoi dit-on que l'on peut réciter la prière du matin jusqu'à midi ? Parce que c'est la limite de temps pour le sacrifice quotidien du matin ; selon R. Juda, c'est seulement jusqu'à la quatrième heure du jour (dix heures), car à ce moment aussi on cesse (selon lui) le sacrifice du matin. Et pourquoi la prière de l'après-midi ou vêpres peut-elle se dire jusqu'au soir? Parce que le sacrifice qui y correspond s'offrait jusqu'au soir. R. Juda donne pour limite la moitié des vêpres, car c'était là, selon lui, la limite du sacrifice correspondant. Et pourquoi dit-on que la prière du soir n'a pas d'heure fixe ? C'est qu'on offrait, à brûler toute la nuit, les membres et les graisses non consumés avant le soir. Et pourquoi assigne-t-on toute la journée aux prières additionnelles ? Car le sacrifice qui leur correspond avait lieu toute la journée; selon R. Juda, c'est seulement jusqu'à la septième heure, car c'est là (selon lui) la limite pour ces sacrifices. Qu'appelle-t-on les grandes vêpres? L'espace de temps entre la sixième heure et demie et la nuit. Et qu'appelle-t-on les petites vêpres? L'espace de temps à partir de la neuvième heure et demie (trois heures et demie). Lorsque R. Juda, donc, assigne pour limite la moitié des vêpres, parle-t-il des premières (les grandes) ou des secondes (les petites)? On peut répondre à cette question par l'enseignement suivant : R. Juda dit qu'il est question de la moitié des secondes vêpres, ce qui a lieu à la onzième heure moins un quart (ou, si le jour a lieu de six heures à six heures, c'est à cinq heures moins un quart). — Ne peut-on pas dire que cela forme une objection contre R. Yossé bar-R. Hanina (qui dit que les prières ont été instituées par les patriarches)? R. Yossé bar-R. Hanina réplique : Cela n'empêche pas d'admettre qu'elles ont été instituées par les patriarches, et, de plus, les rabbins en ont trouvé le fondement dans l'ordre des sacrifices, car si l'on n'admettait pas cette raison supplémentaire, la prière additionnelle n'aurait pas lieu d'être, selon lui.

« R. Juda dit : Jusqu'à la quatrième heure. »

Faut-il comprendre cette limite, demanda-t-on, inclusivement[1] ou exclusivement? (C'est-à-dire la quatrième heure fait-elle partie des heures réglementaires, ou non?) La suite peut éclaircir ce doute; selon R. Juda, est-il dit, c'est seulement jusqu'à la moitié des vêpres; or, si cette limite est prise exclusivement, il y a, en réalité, une différence entre R. Juda et les rabbins (qui disent jusqu'au soir); mais si la limite est inclusive, en quoi différerait-il des rabbins? Il faut donc admettre que c'est dit exclusivement. Comment alors expli- F. 27ᵃ.
quer la fin? La prière additionnelle, est-il dit, peut se réciter toute la journée;

[1] Tr. *Eroubin*, fol. 82ᵇ; tr. *Pesaḥim*, fol. 117ᵇ; tr. *Rosch-Haschana*, fol. 30ᵇ.

selon R. Juda, jusqu'à la septième heure; de plus, si l'on a deux prières à réciter, l'une additionnelle et l'autre pour les vêpres, on dit celle-ci avant l'additionnelle, et on lui donne le premier rang, parce qu'elle est quotidienne, et que l'autre ne l'est pas; selon R. Juda, on récite d'abord la prière additionnelle, parce que la durée de sa récitation est plus limitée que la seconde. Or si cette limite est prise inclusivement, on conçoit le rapprochement de ces deux prières (vers la septième heure, les vêpres commençant à la sixième et demie); mais si cette limite est exclusive, comment cette rencontre serait-elle possible? Lorsqu'arrive le commencement des vêpres, le moment des prières additionnelles n'a-t-il pas cessé? Il faut donc dire que c'est pris inclusivement. Reste alors la difficulté du commencement : quelle est la différence d'avis entre les rabbins et R. Juda? Voici comment on y répond : Il ne faut pas croire qu'en parlant de section des vêpres il s'agisse des dernières (ou petites); on parle des premières et l'on a voulu dire que l'instant auquel la première section cesse et la seconde commence, c'est après la onzième heure moins un quart. Nous avons aussi appris[1], dit R. Naḥman, que R. Juda ben-Baba est du même avis pour les cinq sujets suivants : 1° qu'il est bon d'avertir la jeune fille (en cas de mariage contracté avant l'âge légal); 2° qu'on peut épouser une femme sur la foi d'un seul témoin (qui atteste le décès du mari); 3° qu'un coq a été lapidé à Jérusalem pour avoir causé la mort d'une personne (en perçant le crâne d'un enfant); 4° qu'on a versé sur l'autel du vin de quarante jours de date (passé alors à l'état de vraie boisson); 5° qu'on offrait le sacrifice du matin jusqu'à la quatrième heure du jour (mais pas plus tard). Il est donc bien prouvé que cette limite est prise inclusivement. R. Cahana dit que l'avis de R. Juda (au sujet de l'heure de la prière) sert de règle, parce que c'est indiqué dans l'enseignement précité tiré d'*Edouyoth*[2].

On offre le sacrifice quotidien du matin, dit-on, jusqu'à la quatrième heure. A qui alors attribuer l'interprétation suivante? Il est dit (Exode, XVI, 21) : *Lorsque le soleil réchauffait, la manne fondait*, c'est-à-dire à la quatrième heure; était-ce bien la quatrième heure ou la sixième? puisqu'il est dit d'autre part (Genèse, XVIII, 1) : *Pendant la chaleur du jour* (évidemment à midi), cela indique la sixième heure. Pourquoi alors commence-t-on par dire la quatrième heure? Ce n'est ni l'avis de R. Juda, ni celui des rabbins; selon R. Juda, on appelle le matin jusqu'à la quatrième heure; selon les rabbins, cette section du jour va même jusqu'à midi. (D'après qui est-ce donc?) On peut admettre que c'est l'avis de R. Juda, ou celui des rabbins; selon ceux-ci, on peut sup-

[1] Mischnâ, 4e partie, traité *Edouyoth*, ch. VI, § 1; Talmud, tr. *Nidda*, fol. 8a. Voir traité *Kidouschim*, fol. 54b; tr. *Bekhoroth*, fol. 26a.

[2] Littéralement : dans le texte préféré.

poser deux parties de la matinée, en vertu de la répétition de ces mots *ce matin*, *le matin* (qui se trouvent dans des versets précités, pouvant faire allusion à des divisions du matin); selon R. Juda, cette répétition du mot *matin* indique qu'il faut anticiper d'une heure la limite. Mais, d'après tout le monde, l'expression *à la chaleur du soleil elle se fondait* se rapporte à la quatrième heure. Qu'est-ce qui le prouve? C'est que, dit R. Acha bar-Jacob, le verset dit : *A la chaleur du soleil elle fondait;* or, l'heure à laquelle le soleil brûle et l'ombre est encore fraîche, c'est la quatrième heure (dix heures).

« La prière de מנחה (vêpres) se dit jusqu'au soir. »

R. Hisda demanda à R. Isaac : Comme (pour la prière du matin) R. Cahana a dit que l'avis de R. Juda sert de règle, parce qu'il est confirmé dans la Mischnâ d'*Edouyoth*, en est-il de même ici? Il se tut et ne répondit rien. On peut, dit R. Ḥisda, l'inférer de la conduite de Rab, qui disait la prière du samedi le vendredi avant la nuit; cela prouve que l'avis de R. Juda sert de règle (et que la section des vêpres une fois close, il est déjà temps de réciter la prière du soir). On peut tout aussi bien déduire l'inverse de la conduite de R. Houna et des autres rabbins qui ne priaient pas avant la nuit; cela prouverait que l'avis de R. Juda ne sert pas de règle. Comme on ne vient de décider aucun avis, on a bien fait de n'importe quelle façon on a agi. Rab s'étant trouvé chez Gueniba, il dit la prière du vendredi soir avant la nuit; R. Jérémie bar-Aba priait derrière Rab, et comme Rab eut achevé auparavant, il n'interrompit pas celle de R. Jérémie (en passant devant lui pour s'asseoir). On peut apprendre trois choses par ce fait : 1° qu'on peut réciter la prière de vendredi soir quand il fait encore jour; 2° que le disciple prie derrière son maître; 3° qu'on ne doit pas passer devant ceux qui prient (pour ne pas les déranger). Ceci confirme l'avis de R. Josué ben-Lévi, qui exprime la même opinion. Est-ce vrai? R. Amé et R. Assé ne changeaient-ils pas de place? Oui, à une distance de quatre coudées. R. Jérémie agissait-il bien ainsi? R. Juda n'a-t-il pas dit, au nom de Rab, qu'on ne doit jamais prier ni en face de son maître, ni F. 27b. même derrière lui? Et R. Éliézer n'a-t-il pas ajouté que si l'on prie derrière son maître, ou si on le salue familièrement, ou si on lui rend le salut (sans distinction), ou si l'on discute son enseignement[1], ou si l'on répète une chose qu'on n'a pas entendue de son maître, on peut causer le retrait de la Providence du sein d'Israël? Pour R. Jérémie bar-Aba, c'est différent, car il était considéré, quoique élève, comme compagnon. Aussi R. Jérémie disait-il (ce jour-là) à Rab : « As-*tu* donc déjà cessé tes travaux » (pour que tu commences

[1] Tr. *Soucca*, fol. 27b; tr. *Synhédrin*, fol. 110a.

la prière de samedi)? Oui, avait-il répondu, au lieu de dire : « Le maître a cessé. » Mais, par le fait, avait-il bien cessé? R. Abin ne dit-il pas qu'un jour Rabbi ayant dit la prière du vendredi soir quand il faisait encore jour, il se rendit ensuite au bain, en sortit, apprit un chapitre d'études avant la nuit tombée (bien que ce soit défendu le samedi)? C'est que, dit Raba[1], il est seulement allé transpirer, et c'était avant que cet acte fût interdit. Est-ce bien vrai? Abayé n'a-t-il pas permis à R. Dimi bar-Livaï de faire passer les paniers au soufre (même après la prière du vendredi soir)? C'était par erreur (par l'effet des temps sombres) que la prière avait eu lieu (mais comme il refit jour, on reprit le travail). Mais l'erreur n'a-t-elle pas d'effet absolu sans retour? Abidan n'a-t-il pas dit qu'un jour les nuages s'étant amoncelés au ciel, le peuple crut qu'il faisait nuit, et l'on alla à la synagogue réciter la prière du samedi soir? puis comme les nuages se dispersèrent et que le soleil brilla de nouveau, on alla demander à Rabbi ce qu'il fallait faire. Comme la prière est faite, avait-il répondu, elle a sa valeur et elle suffit (donc, bien qu'il ne soit pas permis de travailler, on ne répète pas la prière); comment cela se peut-il ici? C'était pour ne pas imposer un nouveau dérangement au public (qui avait déjà prié).

Selon R. Hiya bar-Abin, Rab récitait la prière du samedi le vendredi soir avant la nuit; selon R. Yoschia, il disait la prière du samedi soir, lorsque le samedi il faisait encore jour. Lorsque Rab récitait d'avance la prière du vendredi soir, faisait-il ou non la sanctification sur la coupe du vin? On en trouve la réponse dans cet enseignement de R. Naḥman, au nom de Samuel : Si l'on récite la prière du samedi le vendredi soir avant la nuit, on bénit le samedi sur le vin, et cet avis sert de règle. Lorsqu'il lui arrivait, selon R. Yoschia, de réciter la prière du samedi soir avant la nuit, disait-il ensuite la formule de séparation sur la coupe de vin, ou non? Oui, conformément à ce que dit R. Juda, au nom de Samuel. R. Zeira dit, au nom de R. Assé, de R. Éliézer, de R. Ḥanina et de Rab : Près de cette colonne, R. Ismaël bar-Yossé récita le vendredi soir avant la nuit la prière du samedi. Oula, en arrivant, dit que c'était du côté du palmier et non près de la colonne, et que ce n'était pas R. Ismaël bar-Yassé, mais R. Éléazar bar-R. Yossé, et enfin que ce n'était pas le vendredi soir, mais le samedi soir.

« La prière du soir n'a pas d'heure fixe. »

Que veut-on dire par là? Est-ce qu'on peut prier toute la nuit? Pourquoi alors ne pas le dire explicitement? Cela veut dire seulement qu'elle n'est pas

[1] Tr. *Betsa*, fol. 32ª.

fixe, ou autrement dit : Elle n'est pas obligatoire, car R. Juda dit, au nom de Samuel, que la prière du soir est obligatoire selon R. Gamaliel, et facultative selon R. Josué. Abayé confirme le premier avis, et Raba le second. Les rabbins ont enseigné ceci : Il arriva qu'un élève ayant demandé à R. Josué ce qu'il en était de la prière du soir, celui-ci lui répondit qu'elle est facultative. Ayant posé la même question à R. Gamaliel : Elle est obligatoire, lui dit-il. Mais pourquoi R. Josué m'a-t-il répondu qu'elle est facultative? Attends, lui répondit-il, que les savants interprètes de la Loi soient entrés dans la salle d'études[1]. A leur arrivée, le disciple renouvela sa question. Elle est obligatoire, répondit Gamaliel, qui, se tournant vers les assistants, demanda : Y a-t-il quelqu'un d'un avis contraire? Non, répondit Josué. Mais c'est en ton nom, dit Gamaliel, qu'on l'a déclarée facultative. Lève-toi donc, lui répondit Gamaliel, et que l'on témoigne contre toi. R. Josué se leva alors et dit : Si j'étais vivant et lui mort, le vivant pourrait démentir le mort; mais comment le vivant peut-il se réfuter lui-même (en désavouant ce qu'il a dit)? — R. Gamaliel, assis sur son siége, continuait à donner l'enseignement, tandis que R. Josué se tenait debout. L'assemblée (froissée par cet acte d'autorité) se mit à murmurer et dit à R. Houtzpit le *tourgman* (chargé de développer aux élèves la pensée du maître et de la traduire) de terminer la leçon, et l'on s'arrêta. Jusqu'à quand, dit-on, continuera-t-il à le tourmenter? La première fois, l'année passée, au sujet du nouvel an[2], puis au sujet des premiers-nés, dans l'affaire de Sadok[3], et enfin maintenant encore; nous allons le destituer de la présidence. Faut-il nommer R. Josué à sa place? Cela ne se peut guère, puisqu'il est cause de la destitution (et ce serait trop blessant pour R. Gamaliel). Devons-nous instituer comme tel R. Akiba? Peut-être R. Gamaliel se vengerait-il de lui, car R. Akiba n'a pas pour lui le mérite d'ancêtres distingués (comme le premier). Nommons donc R. Éliézer ben-Azaria; il est aussi savant que riche, et c'est un descendant d'Ezra à la dixième génération : c'est un savant, et il saura répondre aux questions qu'on lui adressera; c'est un riche personnage, et s'il est nécessaire de faire une démarche auprès de l'empereur, il la fera; enfin, il a le mérite d'une haute origine, étant de la dixième génération d'Ezra, et il n'y a pas à craindre qu'on lui fasse d'affront sous ce rapport. On se rendit donc chez lui et on lui demanda : Vous conviendrait-il, maître, d'être le président de l'assemblée? — Je veux y réfléchir avec ma famille, répondit-il. Il alla consulter sa femme, qui lui dit : On te destituera sans doute à ton tour. — Que veux-tu? lui dit-il, quand on se sert un jour d'une coupe précieuse en verre, on F. 28a.
risque de la briser le lendemain. — Mais, répliqua-t-elle, tu n'as pas de

[1] Voir tr. *Yôma*, fol. 87b; tr. *Bekhoroth*, fol. 36a. — [2] Voir Mischnâ, 2e partie; tr. *Rosch-Haschana*, ch. II, §§ 8 et 9. [3] Talmud, tr. *Bekhoroth*, fol. 36a.

cheveux blancs qui imposent le respect. Un miracle s'opéra alors en sa faveur, et quoiqu'il fût seulement âgé de dix-huit ans, il eut une barbe blanche. C'est pourquoi R. Éliézer ben-Azaria dit dans la Mischnâ : «Je paraissais avoir soixante-dix ans,» sans qu'il les eût, en réalité. En ce jour, dit-on, on supprima la présence du gardien (qui prélevait un droit d'entrée à la porte), ce qui permit à tous les disciples d'entrer; car R. Gamaliel avait fait dire qu'il n'admettrait pas les élèves sur lesquels il ne serait pas suffisamment renseigné[1]. Aussi bien des siéges durent être ajoutés alors. Selon R. Yochanan, le chiffre en a été diversement indiqué par Aba Joseph ben-Doustaï et les rabbins; selon le premier on ajouta quatre cents siéges; selon les autres, sept cents. A cette vue R. Gamaliel pâlit, en se disant (avec regret) : Aurais-je eu le malheur de restreindre la propagation des études en Israël? Il vit alors en songe que parmi les cailloux blancs il y avait beaucoup de taches (c'est-à-dire bien des gens imparfaits au milieu de ce grand nombre de disciples), et cette vision cependant ne calma pas ses esprits.

C'est en ce jour, apprit-on, qu'on composa le traité *Edouyoth*, et chaque fois qu'on dit «en ce jour,» c'est de cette journée-là qu'il est question; et il ne resta pas une règle, ajournée jusque-là, qui ne fût expliquée et fixée. R. Gamaliel même ne manqua pas une heure de présence à la salle d'études. Or, on a enseigné[2] qu'en ce même jour Juda, prosélyte d'Ammon, vint se présenter devant les rabbins dans la salle d'études, en disant : Puis-je être admis dans l'assemblée? — C'est interdit, dit R. Gamaliel. — C'est, au contraire, permis, répliqua R. Josué. — Mais, objecta R. Gamaliel, n'est-il pas dit en propres termes dans la Loi (Deutéronome, XXIII, 4) : *Il ne viendra pas d'Ammonite dans l'assemblée de Dieu?* — Il n'y a plus, répondit R. Josué, ni Ammonites, ni Moabites en ce pays, depuis que, par les conquêtes de Sennacherib roi d'Assyrie, toutes les nations ont été mêlées[3], comme il est dit (Isaïe, X, 13) : *Je resserrerai les limites des peuples, je détruirai leurs frontières et j'y placerai des puissants comme habitants.* Mais, dit R. Gamaliel, un autre verset (Jérémie, XLIX, 6) dit bien : *Plus tard je ramènerai la captivité des fils d'Ammon, dit l'Éternel*, et depuis ce temps ils ont pu rentrer. Il est également dit, répliqua R. Josué : *Je ramènerai la captivité de mon peuple Israël* (Amos, IX, 14), et cependant le retour d'Israël ne s'est pas encore effectué (ce n'est donc pas une objection). Aussitôt qu'on eut entendu ces mots, on autorisa l'admission de ce prosélyte dans l'assemblée. Puisqu'il en est ainsi, se dit R. Gamaliel, je vais aller m'excuser auprès de R. Josué. En arrivant chez lui il remarque que les murs sont noirs. On reconnaît aux murs de ta maison, dit-il, que tu fabriques des aiguilles. —

[1] Tr. *Yôma*, fol. 72[b].
[2] Mischnâ, 2[e] partie, tr. *Yadaïm* (des mains), ch. IV, § 4. — [3] Tr. *Yôma*, fol. 54[a].

Tu l'apprends seulement, lui dit R. Josué; malheur à la génération que tu administres, car tu ne sais pas avec combien de mal les savants s'entretiennent et se nourrissent. — J'ai parlé contre toi, répliqua R. Gamaliel; pardonne-moi si je t'ai offensé. Il ne lui répondit pas. — Excuse-moi en souvenir de mon père, dit le premier en insistant. — J'y consens. — Qui veut aller, demanda-t-on, en faire part aux rabbins? — Je veux bien y aller, répondit un blanchisseur. R. Josué l'envoya donc à la salle d'étude et fit dire aux rabbins : Que celui qui a l'habitude de revêtir le manteau (de présider) le revête; mais celui qui n'en a pas l'habitude peut-il lui faire dire qu'il est prêt à l'habiller? R. Akiba dit aux rabbins : Fermez les portes, afin que n'arrivent pas les serviteurs de R. Gamaliel, pour tourmenter les rabbins. Il vaut donc mieux, dit R. Josué, que j'aille auprès d'eux. A son arrivée, il troubla l'entrée et dit : Il est naturel que le sacerdote fils de sacerdote fasse l'aspersion des eaux du sacrifice de péché; mais celui qui n'est rien peut-il lui dire : Tes eaux sont d'un puits et ta cendre est de la poussière ordinaire? (Y a-t-il lieu de contester son avis?) Écoute, lui dit R. Akiba, tu es réconcilié avec lui, et nous y sommes arrivés dans le seul but de te rendre hommage; demain matin allons ensemble de bonne heure nous placer à sa porte. Mais ensuite, que ferons-nous? N'a-t-on pas appris qu'on monte dans les saintetés et qu'on ne descend pas? Que l'un prêche pendant un samedi, et un autre maître la semaine suivante. Mais ne sera-t-il pas jaloux de ce partage égal de l'autorité? Que R. Gamaliel enseigne pendant trois samedis et R. Éléazar ben-Azaria au quatrième samedi du mois. C'est, en effet, dans ce sens qu'on a dit : La semaine de qui était-ce? Celle de R. Éléazar ben-Azaria[1], et le disciple dont il est question, c'est R. Simon ben Iochaï.

« La prière additionnelle se dit toute la journée. »

Toutefois, dit R. Yochanan, c'est un péché de la réciter trop tard. Les rabbins ont enseigné que si l'on a deux prières à réciter, l'une des vêpres et l'autre additionnelle, on dit en premier lieu celle des vêpres qui est quotidienne, tandis que l'autre ne l'est pas. Selon R. Juda, on dit d'abord la prière additionnelle, parce que l'heure qui lui est consacrée cesse d'abord. R. Yochanan dit[2] que le premier avis sert de règle. Lorsque R. Zeira eut l'esprit affaibli (et qu'il eut oublié son enseignement), il alla s'asseoir à la porte de R. Nathan bar-Toubi, en disant : Lorsque les disciples sortiront je me lèverai devant eux et j'en aurai du mérite. Comme R. Nathan bar-Toubi vint à sortir, il lui demanda : Qui l'a enseigné comme règle à la maison d'étude? Voici, lui répon-

[1] Tr. *Aaghigâ*, fol. 3ª. — [2] Tr. *Zebahim*, fol. 12ª et 92ª.

dit-il, ce que R. Yochanan a enseigné : L'avis de R. Juda, disant qu'on commence (en cas de double prière) par réciter l'additionnelle, n'est pas admis comme règle. — Est-ce bien R. Yochanan qui a dit cela? — Oui, répondit-il. Il le répéta d'après lui quatre fois. Est-ce la première chose, lui demanda-t-il, que tu apprends de lui (pour qu'elle te cause tant de joie), ou est-ce nouveau pour toi (que ce soit lui qui l'ait dite)? C'est nouveau pour moi, répondit-il, car j'avais des doutes sur l'avis de R. Josué, qui dit : A celui qui récite la prière additionnelle après la septième heure, on applique, selon R. Juda, ce verset (Sophonie, III, 18) : *J'ai anéanti ceux qui étaient brisés* (נוגי) *à cause des fêtes, car ils venaient de toi.* Comment sait-on que le terme *noughi* signifie une rupture? C'est que R. Juda l'applique aux ennemis d'Israël (ou par euphémisme à Israël), pour avoir reculé l'époque des fêtes à Jérusalem. Selon R. Éliézer, on applique ledit verset à celui qui, selon R. Juda, réciterait la prière du matin après la quatrième heure. Comment sait-on que le premier terme de ce verset (*noughi*) indique la douleur? C'est qu'il est dit (Psaume CXIX, 28) : *Mon âme pleure de tristesse;* ou selon R. Nahman bar-Isaac, d'après ce verset (Lamentations, I, 4) : *Ses jeunes filles sont tristes* (נוגות), *et elle en est chagrinée.*

F. 28b. R. Awya ayant été malade, il ne put suivre le chapitre interprété par R. Joseph (qui, à l'instar du chef d'académie, enseignait une section le samedi avant la prière additionnelle). Lorsqu'il arriva le lendemain, Abayé s'informa de sa santé, pour bien montrer à R. Joseph la cause de cette absence (qui n'avait rien de blessant), et il dit à R. Awya : Pourquoi n'es-tu pas venu hier assister au cours? — J'étais trop faible, répondit-il, et je ne pouvais marcher. — Pourquoi, lui dit-il, n'as-tu pas mangé quelque chose pour te remettre et pouvoir venir? — C'est que, répondit-il, tu sais bien que, selon R. Houna, il faut avoir dit la prière additionnelle avant de se mettre à manger. — Mais alors il fallait faire cette récitation d'avance, en particulier, afin de pouvoir manger et de venir. — C'est que, répondit-il, je suis de l'avis de R. Yochanan, qui dit de ne pas anticiper la prière individuelle sur celle du public. — Ce n'est vrai, répliqua-t-il, selon R. Aba, que lorsqu'on se trouve en public (afin de prier avec l'assemblée). En somme, on n'admet comme règle fixe ni l'avis de R. Houna, ni celui de R. Josué ben-Lévi. L'avis de R. Houna vient d'être exprimé : quant à R. Josué ben-Lévi, il dit : Dès que l'instant de dire la prière des vêpres est arrivé, il n'est pas permis à l'homme de goûter à quoi que ce soit avant de l'avoir récitée.

2. R. Nechounia ben-Hakana faisait, en entrant à l'école et à sa sortie, une courte prière. Quel est le but de cette prière? lui demanda-t-on. A mon entrée, répondit-il, je prie pour qu'il n'arrive

aucun accident par ma faute; et à ma sortie, je rends grâce (à Dieu) du sort qu'il m'a fait.

Les rabbins ont enseigné ce que l'on dit en entrant dans la maison d'études : «Qu'il te plaise, Éternel mon Dieu, de faire en sorte qu'aucun mal n'arrive par ma faute, que je ne me trompe dans aucune règle, que mes compagnons aient du plaisir à m'entendre, que je ne proclame pas pur ce qui est impur, ni l'inverse, que mes compagnons ne se trompent pas dans une décision essentielle, et que je me réjouisse de leur voisinage.» En sortant on dit : «Je te rends grâce, Éternel mon Dieu, de m'avoir fait prendre part à ceux qui fréquentent cette salle d'études, au lieu de parcourir les boutiques; moi je me lève comme eux, mais c'est pour l'étude de la Loi, non pour des causes futiles; je me donne de la peine comme eux, mais j'en serai récompensé, tandis qu'eux ne le seront pas; nous courons tous également, mais moi j'ai pour but la vie future, tandis qu'eux n'arriveront qu'à la fosse de la destruction.»

Les rabbins ont enseigné que, lorsque R. Éliézer tomba malade, ses élèves lui rendirent visite[1]. Maître, lui dirent-ils, fais-nous connaître les sentiers de la vie, afin que nous sachions acquérir la vie future. — Ayez égard, leur dit-il, à l'honneur de vos compagnons; détournez vos enfants de pensées futiles, placez-les près des savants, et lorsque vous priez, sachez devant qui vous vous tenez; c'est ainsi que vous acquerrez la vie future.

Lorsque R. Yochanan ben-Zaccaï tomba malade, ses disciples vinrent le visiter. A leur vue il se mit à pleurer. Quoi, lui dirent-ils, toi une lumière en Israël, qui représentes la colonne droite du temple, l'enclume la plus forte, pourquoi pleures-tu? Il leur répondit : Si l'on me conduisait devant un roi humain, qui vit aujourd'hui et meurt demain, dont la colère ne saurait être éternelle, dont la punition par la prison n'est pas éternelle, et dont même la condamnation à mort n'a rien d'absolu, que je puis calmer par mes paroles ou peut-être payer en argent, je tremblerais et pleurerais; à plus forte raison ai-je lieu de pleurer lorsqu'on va me conduire devant le roi des rois, le saint béni soit-il, qui n'a aucune de ces imperfections. En outre, je ne sais dans lequel des deux chemins on me conduira, au paradis ou à l'enfer; ne dois-je pas verser des larmes? — Maître, lui dirent-ils, bénis-nous. — Puissiez-vous, leur dit-il, craindre autant Dieu que les hommes. — Quoi, lui dirent-ils, pas davantage? — Plaise à Dieu, dit-il, que vous y arriviez. Souvenez-vous qu'en commettant un péché on a toujours peur d'être vu par un homme. Au moment d'expirer il dit : Débarrassez la chambre des vases qu'elle contient, pour qu'ils ne deviennent pas impurs, et préparez un siége à Ézéchias, roi de Juda, qui arrive.

[1] Grand recueil des usages (*derekh erets*), ch. III.

3. Selon R. Gamaliel, on doit réciter tous les jours les dix-huit bénédictions; d'après R. Yehoschouah, il suffit du résumé des dix-huit bénédictions; R. Akiba dit que celui qui sait bien sa prière par cœur doit réciter les dix-huit; sinon, il suffit du résumé.

4. R. Éléazar dit : Si l'on dit la prière comme pour s'acquitter d'une récitation obligatoire, ce ne sont point là des supplications.

5. R. Yehoschoua dit : Celui qui se trouve dans un endroit dangereux récite une courte prière résumée des dix-huit; il dit : Sauve ton peuple Israël, même lorsqu'il transgresse tes lois; que ses besoins soient devant toi; sois loué, Éternel, qui entends les prières et les supplications.

6 (5). Celui qui est sur une mule doit en descendre (pour faire sa prière); s'il ne peut le faire, il doit tourner sa face (vers Jérusalem), et, s'il ne peut pas tourner sa face, il doit diriger son cœur vers le saint des saints.

7 (6). Celui qui est sur un navire ou sur un radeau doit (pour prier) diriger sa pensée vers le saint des saints.

A quoi correspondent ces dix-huit sections ? Aux dix-huit mentions de Dieu dans le psaume XXIX, répond R. Hillel, fils de R. Samuel bar-Naḥmeni. Selon R. Joseph, elles correspondent aux dix-huit mentions divines qui se trouvent dans le *schema'* complet; ou selon R. Tanhoum, au nom de R. Josué ben-Lévi, aux dix-huit branches (côtes) de l'épine dorsale. Celui qui prie, dit ce même docteur, doit s'incliner jusqu'à ployer toutes les branches de l'épine dorsale, ou selon Oula, jusqu'au point que la peau se plisse sur le cœur. R. Hanina dit qu'il suffit de courber la tête. Il faut reconnaître, dit Raba, qu'il se donne de la peine pour se courber (en signe d'humilité). Mais comment dit-on dix-huit puisqu'il y en a dix-neuf ? C'est que, répond R. Lévi, la bénédiction des Sadducéens (ou des hérétiques) a été établie à Yabné (postérieurement)[1]. A quoi correspond-elle? Aux mots : *Le Dieu de la gloire a tonné* (ibid. 3), dit R. Lévi, fils de R. Samuel bar-Naḥmeni, selon R. Hillel, ou selon R. Joseph, au mot אחד (un) du *schema'*, ou enfin, selon R. Tanḥoum, au nom de R. Josué ben-Lévi, à la plus petite vertèbre de l'épine dorsale. Les rabbins

[1] Le nombre des sections de l'*'Amida* n'était que de 18, lors de la rédaction de la Mischnâ, et c'est seulement plus tard qu'on a intercalé la section des Hérétiques, ou 19[e]. Voir l'*Appendice* à la 1[re] partie.

ont enseigné que Simon, l'ouvrier colonnier[1], a établi l'ordre des dix-huit bénédictions à Yabné, en présence de R. Gamaliel. Y a-t-il quelqu'un, demanda R. Gamaliel aux sages, qui sache rétablir le texte exact de la bénédiction des Sadducéens? Samuel le Petit se leva et le fit. L'année suivante, il l'avait oubliée; et bien qu'il eût réfléchi deux ou trois heures (pour se rappeler cette formule), on ne le fit pas retirer de la tribune d'office. Pourquoi? R. Juda n'a-t-il pas dit qu'une erreur commise dans une bénédiction quelconque n'a pas de gravité, excepté pour celle des hérétiques, craignant que l'officiant ne professe lui-même une hérésie? (réponse) Pour Samuel le Petit, c'est différent, puisque c'est lui qui a rétabli le texte. N'y a-t-il pas à craindre qu'il n'ait changé d'idée? On sait, répond Abayé, que l'homme vertueux n'est pas un impie. Comment cela ? N'est-il pas dit : *Lorsque le juste renonce à l'équité et qu'il commet des iniquités*[2] (Ézéchiel, XVIII, 24)? Il ne s'agit là que de celui qui était impie en principe (et qui est devenu vertueux un moment pour retomber ensuite dans l'impiété); mais cela n'arrive pas au véritable juste. Est-ce bien vrai? N'a-t-on pas dit qu'il ne faut pas avoir bonne opinion de soi jusqu'à la mort[3], car Yochanan (Jean) finit par devenir hérétique[4], après avoir exercé quatre-vingts ans les fonctions de grand prêtre? Ce n'est autre, répondit Abayé, que Jannée (qui avait commencé son règne par un massacre de savants[5], c'était donc un impie, en principe). Raba dit que ce sont deux hommes différents, et Jannée était impie en principe, mais Yochanan fut un juste. Or, si d'après Abayé on s'explique ce fait, comment l'expliquer d'après Raba (qui admet qu'il fut toujours juste)? Aussi Raba dit-il que, même pour le juste invariable, il y a à craindre qu'il ne modifie ses opinions (comme Yochanan). S'il en est ainsi, pourquoi n'a-t-on pas fait retirer Samuel le Petit? Pour lui, c'est différent; il avait commencé à bien dire; car, dit R. Juda, au nom de Rab ou de R. Josué ben-Lévi, cette prescription de se retirer ne s'applique qu'à celui qui n'a pas commencé la récitation; mais au cas contraire, on l'achève. F. 29ᵃ.

A quoi correspondent les sept sections du samedi ? Aux sept mentions du mot *voix* dans ledit psaume, d'après R. Ḥalaphta ben-Saül. A quoi correspondent les neuf sections (de la prière additionnelle) du nouvel an ? Aux neuf mentions divines, dit R. Isaac de Carthage, faites dans la prière de Ḥana (I Samuel, II); car c'est en ce jour, dit-on[6], que Dieu a exaucé les vœux de Sara, de Rachel et de Ḥana. A quoi correspondent les vingt-quatre sections des jours de jeûne ? Aux vingt-quatre louanges, dit R. Ḥelbo, prononcées par

[1] Tr. *Meghilla,* fol. 17ᵇ.
[2] Il en commet donc parfois.
[3] Mischnâ, tr. *Abôth,* ch. II, § 4.
[4] Tr. *Kiddouschin,* fol. 66ᵃ.
[5] Talmud, tr. *Yôma,* fol. 9ᵃ. Voir *Essai sur la Palestine,* de M. Derenbourg, p. 80.
[6] Tr. *Rosch-Haschana,* fol. 11ᵃ; tr. *Yebamôth,* fol. 64ᵃ.

Salomon lors du transport de l'arche sainte au temple, dans le saint des saints. Pourquoi ne pas les dire tous les jours? Il n'y a lieu de les dire comme lui qu'aux jours de miséricorde (ou de jeûne).

« R. Josué dit qu'on résume les dix-huit bénédictions. »

En quoi consiste ce résumé? En une mention sommaire de chaque bénédiction. Voici la formule, dit Samuel : « Donne-nous l'intelligence, Éternel notre Dieu, pour connaître tes voies; dispose nos cœurs pour la crainte, pardonne-nous pour que nous soyons délivrés, écarte de nous les souffrances, favorise-nous des beautés terrestres, réunis ceux qui sont dispersés aux quatre coins du globe, juge ceux qui méconnaissent tes principes, étends ta main sur les impies; que les justes se réjouissent en toi de la construction de ta ville, de la restauration de ton temple, du rétablissement de la race de David, ton serviteur, et de la réparation du flambeau du fils d'Isaïe, ton oint; bref, exauce-nous avant que nous t'invoquions. Sois béni, Éternel, écoute la prière. » Abayé désapprouvait celui qui disait ce résumé. R. Naḥman dit, au nom de Samuel, qu'on peut réciter ce résumé toute l'année, excepté le samedi soir et les soirs de fête, à cause de la formule de la séparation qu'il faut intercaler dans la quatrième section. Mais, dit Rabba bar-Samuel, pourquoi ne pas en faire alors une quatrième section spéciale? N'est-ce pas aussi l'avis de R. Akiba [1] d'en faire une section à part, tandis que R. Éliézer dit de l'ajouter à la dix-septième? (*r.*) Puisque nous n'agissons pas toute l'année comme R. Akiba (en n'en faisant pas une quatrième), il n'y a pas lieu non plus de le suivre lorsque nous résumons la prière. On ne suit pas son avis, parce qu'il y a seulement dix-huit bénédictions établies, et non dix-neuf; de même, il y a ici sept prières (les trois premières, le résumé et les trois dernières), et non pas huit. Mais, demanda Mar Zoutra, pourquoi ne pas la comprendre sommairement dans le résumé, en ces mots : « Donne-nous l'intelligence, Éternel notre Dieu, qui distingues le sacré du profane? » L'objection subsiste. Toute l'année, dit R. Bibi bar-Abayé, on peut dire le résumé, excepté en hiver, à cause de l'intercalation à faire pour demander la pluie, dans la section des saisons (neuvième). Mais, demanda Mar Zoutra, pourquoi ne pas la comprendre dans le résumé, en ajoutant ces mots : « Donne-nous la rosée et la pluie? » Il est à craindre que cette addition n'induise en erreur. Pourquoi n'éprouve-t-on pas cette crainte lors de l'introduction de la formule de séparation dans la quatrième section? C'est que là on est au commencement de la prière et non au milieu (où l'on pourrait n'y plus songer). Mais, demanda R. Asché, pourquoi ne pas la dire

[1] Plus loin, fol. 33ᵃ; tr. *Nidda*, fol. 8ᵃ.

dans la quinzième? Car R. Tanhoum a dit, au nom de R. Assé : Si l'on a oublié de mentionner la force des pluies dans la deuxième section, il faut recommencer; si l'on a oublié l'invocation analogue dans la section des saisons (neuvième), il est inutile de recommencer, parce qu'on peut l'ajouter à la quinzième, de même que l'on ne reprend pas pour l'oubli de la séparation dans la quatrième, parce qu'on peut la dire sur un verre de vin (pourquoi ne pas agir ici de même?). Là, comme il y a eu erreur, c'est différent. En opposition avec ce que vient de dire R. Tanhoum, au nom de R. Assé, on peut objecter ce qu'on dit ailleurs[1], qu'en cas d'oubli de l'invocation pour les pluies dans la neuvième, il ne faut pas recommencer (comment concilier cela?). C'est que, isolément, il faut recommencer, mais non en public. Pourquoi ne le faut-il pas dans ce dernier cas? Est-ce parce qu'on l'entend répéter du ministre officiant? Mais alors pourquoi ne pas appliquer la même raison à l'omission de la formule d'invocation des pluies dans la neuvième, au lieu de dire qu'on l'ajoutera dans la quinzième? C'est vrai; aussi, dans ces deux enseignements est-il question de l'individu isolé, et l'on établit seulement cette distinction : il ne faut pas recommencer si l'on s'en souvient avant d'arriver à la quinzième (afin de l'y intercaler); mais, comme plus tard cela ne se peut plus, il faut reprendre.

R. Tanhoum dit encore, au nom de R. Assa et de R. Josué ben-Lévi : Si l'on a oublié de mentionner la néoménie dans la seizième, et que l'on s'en souvienne dans la suivante, il faut reprendre à celle du culte (seizième), et de même, si l'on s'en souvient, dans la dernière section; mais si l'on a achevé le tout, on reprend au commencement. Cette dernière condition, toutefois, dit R. Papa, fils de R. Acha bar-Ada, n'a lieu que si l'on s'est reculé (en signe d'achèvement); mais au cas contraire, il suffit de reprendre ladite section (seizième). Comment le sais-tu? lui demanda-t-on. — Je l'ai entendu, dit-il, d'Aba Maré. — Et lui-même, par qui le savait-il? — Par Rab. Toutefois, dit R. Nahman bar-Isaac, cette condition de reprendre au commencement si l'on a achevé ne s'applique qu'à celui qui ne dit pas de supplications spéciales à la fin de cette prière; mais comme, pour celui qui en a l'habitude, la prière n'est pas encore terminée, il peut reprendre en ce cas à la section des cultes. Selon d'autres, il faut retourner cette proposition et s'exprimer ainsi, au nom de R. Nahman bar-Isaac : l'avis de reprendre à la section des cultes, aussi longtemps que l'on n'a pas achevé, se rapporte à celui qui a l'habitude de réciter des prières spéciales; mais celui qui n'y est pas habitué doit reprendre le tout, depuis le commencement.

F. 29[b].

[1] Voir plus haut, fol. 26[a], plus loin, fol. 33[a], et traité *Taanith*, fol. 3[b].

« R. Éliézer dit : Si l'on établit la prière d'une manière fixe. »

Qu'entend-on par là ? R. Jacob bar-Idi répond, au nom de R. Oschia, qu'on appelle ainsi la prière qui ressemble à une charge, ou selon les rabbins, celle qu'on ne dit pas avec conviction; enfin, selon Raba et R. Joseph, celle où l'on n'a rien à renouveler. Moi, dit R. Zeira, je pouvais y ajouter de nouvelles formules; mais je m'en passais de crainte de me tromper (en reprenant après l'addition). Abayé bar-Abin et R. Hanina bar-Abin disent tous deux qu'on nomme ainsi la prière non faite selon la marche du soleil (le matin, quand il se lève; le soir, quand il se couche); car c'est d'après elle, dit R. Hiya bar-Aba au nom de R. Yochanan, qu'on doit conformer sa conduite[1]. R. Zeira y applique ce verset (Psaume LXXII, 5) : *Ils te craignent avec le lever du soleil et devant la lune pendant des générations*[2]. Dans l'Occident on désapprouve celui qui attend ces deux moments pour prier, de crainte que l'heure ne se passe.

« R. Josué dit : Si l'on passe dans un endroit dangereux on abrége la prière ; בכל פרשת העבור. »

Que signifient ces derniers mots? R. Hisda, au nom de Mar Oukba, l'explique ainsi : Lors même que tu es plein de colère contre eux comme une femme enceinte, ne néglige pas leurs besoins; ou selon d'autres, le même l'explique ainsi : Ne les oublie pas, même lorsqu'ils transgressent la Loi. Les rabbins ont enseigné que lorsqu'on passe près des repaires de bêtes fauves ou de brigands, on dit la prière abrégée, d'après la première opinion. R. Éliézer dit : « Accomplis ta volonté au ciel en haut et donne satisfaction à ceux qui te craignent en bas, et fais ce qu'il te plaît; sois loué, Éternel, qui exauces la prière. » R. Josué disait : Écoute l'invocation de ton peuple d'Israël, et remplis bientôt leurs vœux. R. Éliézer bar-R. Zadok dit : Exauce les cris de ton peuple Israël et remplis bientôt leurs vœux; sois loué, Éternel, qui exauces la prière. Selon d'autres, la formule est celle-ci : « Les besoins de ton peuple Israël sont nombreux, leurs pensées courtes; qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de donner à chacun ce qu'il lui faut pour se nourrir, et à chaque créature ce qui lui manque; sois loué, Éternel, qui exauces la prière. » R. Houna dit que ce dernier avis sert de règle. Eliahou dit à R. Juda, frère de R. Sala le pieux : Pour ne pas pécher, ne t'irrite pas, ne t'enivre pas, et lorsque tu te mets en voyage, prends congé de ton Créateur avant de partir. Qu'entend-on par ces derniers mots ? C'est,

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 118[b].

[2] Le verset est ici détourné de son sens primitif pour les besoins de l'interprétation. La traduction réelle est : *Ils te craindront, tant que le soleil et la lune dureront, dans tous les âges.*

répond R. Jacob au nom de R. Hisda, la formule de prière des voyages. R. Jacob dit, au nom de R. Hisda, qu'on est tenu de la réciter lorsqu'on se met en voyage. Quelle en est la formule? «Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de me conduire en paix, de me faire marcher en paix, de me soutenir en paix, de me sauver en route de toute embûche et de tout ennemi, d'envoyer la bénédiction sur mes affaires, de me rendre un objet de faveur, de grâce et de miséricorde à tes yeux et aux yeux de tous ceux qui me verront; sois loué, Éternel, qui exauces la prière.»

On doit toujours, dit Abayé, comprendre le public dans sa prière (en parlant au pluriel) et dire : «Conduis-nous en paix, etc.» Quand la récite-t-on? Lorsqu'on a déjà fait un peu de chemin, répond R. Jacob, au nom de R. Hisda. Combien? Une parasange. De quelle façon la récite-t-on? Étant debout, selon R. Hisda, et même en marchant, selon R. Schescheth. Comme R. Hisda et R. Schescheth voyageaient ensemble, le premier s'arrêta pour prier; le second demanda à son serviteur ce que faisait ce rabbin; il prie, répondit-il. Je vais donc en faire autant (et m'arrêter aussi), car ce qui est bon ne saurait faire de mal[1]. F. 30ᵃ.

Quelle différence y a-t-il entre la formule *Habinenou* (fais-nous comprendre) et la prière abrégée? C'est que la première est précédée et suivie de trois sections complètes; aussi, lorsqu'on est rentré chez soi, on n'a pas besoin de la répéter en entier; tandis que pour la seconde, qui n'est ni précédée ni suivie de sections de l'*'amida*, il faut recommencer la prière complète chez soi. La règle est qu'il faut dire la formule *Habinenou* debout et la prière abrégée soit debout, soit en marchant.

«Si l'on est monté sur un âne, etc.»

Les rabbins ont enseigné : Si, pendant qu'on est monté sur un âne, l'heure de la prière arrive, on doit, si l'on a quelqu'un sous la main, faire tenir l'âne et descendre pour la prière; si l'on n'a personne, on prie en restant assis en place. Rabbi dit qu'on doit rester assis en place en tous cas, car ainsi, on a l'esprit tranquille. Cet avis sert de règle, dit Raba, au nom de R. Josué ben-Lévi. On a enseigné : L'aveugle et celui qui ne sait pas fixer les quatre points cardinaux doivent fixer leur attention vers notre Père qui est aux cieux, comme il est dit : *Ils invoqueront Dieu en regardant vers cette ville* (I Rois, VIII, 44). Si l'on se trouve hors de la Palestine, on doit se tourner vers elle, comme il est dit (*ibid.* 48) : *Ils te prieront sur le chemin de leur pays.* Si l'on se trouve en Palestine, on doit diriger sa pensée vers Jérusalem : *Ils invoqueront Dieu*, est-il dit,

[1] Comme il est permis de prier debout, ce ne saurait être un mal de marcher. Voir tr. *Baba-Kama*, fol. 81ᵇ.

sur le chemin de la ville qu'ils ont préférée. A Jérusalem même il faut tourner sa pensée vers le temple : *Ils t'invoqueront dans cette maison;* et dans le temple même il faut se tourner vers le sanctuaire : *Ils prieront vers cet endroit;* étant là, il faut se diriger vers le tabernacle de l'arche sainte, et si l'on se trouve derrière le rideau, il faut supposer que l'on est devant. En somme, lorsqu'on est à l'est (du Temple), on se tourne vers l'ouest; à l'ouest on se tourne vers l'est; au sud on se tourne vers le nord, et au nord, vers le sud, de sorte que tout Israël dirige sa pensée vers le même endroit. A ce propos, R. Abin ou R. Abinâ interprète ainsi le verset : *Ton cou est comme la tour de David construite à créneaux* תלפיות (Cantique des cantiques, IV, 4), c'est une colline תל vers laquelle se tournent toutes les bouches, פיות.

Lorsque le père de Samuel et Lévi devaient faire un voyage, ils se levaient de bonne heure pour prier, et ils récitaient le *schema'* lorsque le moment en était arrivé. De qui est-ce l'avis ? De celui qui a enseigné ceci[1] : Lorsqu'on s'est levé tôt pour partir en voyage, on apporte un *schophar*, dont on sonne (si c'est le nouvel an), ou le *loulab* qu'on agite (aux tabernacles), ou (si c'est jour de *Pourim*) l'histoire d'Esther qu'on se met à lire, et lorsque est arrivé l'instant de lire le *schema'*, on le récite. Si l'on s'est levé pour se mettre dans un chariot ou sur un vaisseau, on prie, et lorsque arrive l'heure du *schema'* on le récite (en route). R. Simon ben-Éléazar dit qu'on commence en tous cas par réciter le *schema'* auparavant, afin que la formule de délivrance suive la prière. Quelle est, au fond, la cause de cette discussion ? C'est que, selon le premier, la prière faite debout a la priorité; selon le second, l'important est de faire suivre la formule de délivrance par la prière. Marimar et Mar Zoutra se réunissaient au milieu de dix personnes pour prier de bonne heure le samedi précédant les grandes fêtes, puis ils se rendaient à l'explication des chapitres d'actualité (relatifs à la solennité). R. Asche, au milieu du public, priait isolément et assis; en rentrant à la maison il se mettait à prier debout. Mais, dirent les rabbins, pourquoi n'agit-il pas comme Marimar et Mar Zoutra ? Cela me fatigue trop, répondit-il; pourquoi ne faisait-il pas comme le père de Samuel et Lévi ? Je n'ai pas vu, dit-il, que des rabbins plus anciens que moi agissent ainsi.

8 (7). R. Élazar ben-Azaria dit : La prière supplémentaire (des samedis et fêtes) ne se dit que dans les réunions (de dix personnes au moins). Selon les Rabanan, on la dit soit en public, soit en particulier. R. Yehouda, au nom de R. Élazar, dit : Partout où il y a une

[1] Voir tr. *Soucca*, fol. 37[b] et 38[a].

réunion publique (pour la prière), celui qui prie en particulier est dispensé de la prière supplémentaire.

R. Juda n'exprime-t-il pas l'avis du préopinant? Ils ne sont en désaccord qu'au sujet de l'individu isolé qui ne se trouve pas au sein d'une communauté; le premier le dispense de s'y rendre, le second l'y oblige. R. Houna bar-Hinena ajoute, au nom de R. Hiya bar-Rab, que l'avis de R. Juda sert de règle. Tu as bien fait, lui dit R. Hiya bar-Abin, de t'exprimer ainsi, puisque Samuel dit n'avoir jamais récité seul à Nehardaï la prière additionnelle, sauf le jour F. 30[b].
du passage de l'armée royale dans notre ville; comme les rabbins en étaient préoccupés, ils n'ont pas prié en assemblée, mais isolément; cela constituait une sorte d'isolement dans une ville où il n'y avait pas de communauté (pour le moment). R. Hanina se trouvant assis devant R. Ianaï, dit qu'on adopte comme règle l'avis de R. Juda exprimé au nom de R. Éliézer ben-Azaria. Va, lui dit-il, et annonce publiquement que telle n'est pas la règle[1]. — Mais, demanda R. Yochanan, comment se fait-il que j'aie vu R. Ianaï prier deux fois de suite (c'est-à-dire la seconde fois sans doute pour l'additionnelle, contrairement à R. Éliézer bar-Azaria)? — Cela ne prouve rien, répondit R. Jérémie à R. Zeira, peut-être ne s'était-il pas appliqué la première fois et répétait-il la même prière (celle du matin). — Il faut avoir égard, lui répliqua R. Zeira, à la valeur de l'homme, R. Yochanan, qui atteste l'avoir vu (et c'est bien de l'additionnelle qu'il s'agit).

R. Amé et A. Assé, tout en se trouvant au milieu des treize synagogues de Tibériade, ne priaient jamais qu'entre les colonnes où ils enseignaient. On a rappelé que R. Isaac bar-Abdimi dit, au nom de Rab, que l'avis de R. Juda, au nom de R. Éliézer ben-Azaria, sert de règle. R. Hiya bar-Aba priait deux fois de suite. Pourquoi, lui demanda R. Zeira, agir ainsi? Est-ce parce que vous n'y avez pas porté l'attention? Mais R. Éliézer ne dit-il pas qu'il faut seulement prier lorsqu'on peut s'y appliquer? Est-ce pour avoir oublié la néoménie? Mais n'a-t-on pas dit que si on l'a oubliée le soir, il est inutile de recommencer la prière, parce qu'on la mentionne le matin; de même, si on l'a oubliée le matin dans l'additionnelle, il est inutile de recommencer, parce qu'on peut la mentionner soit dans cette dernière, soit encore dans celle des vêpres? R. Yochanan, répondit-il, y a mis la condition que l'oubli ait eu lieu en public (où le ministre officiant la dit, mais non individuellement).

Combien de temps faut-il attendre entre une prière et l'autre? Selon R. Houna et R. Hisda, le temps de remettre ses esprits et de penser à la prière[2];

[1] Tr. *Yebamôth*, fol. 40[a]; tr. *Kethoubôth*, fol. 56[a].

[2] Ils emploient deux termes synonymes: l'un le verbe חנן, l'autre חלל, selon les versets suivants.

le premier se fonde sur ce verset : *J'invoquai Dieu* (Deutéronome, III, 23), et le second sur celui-ci : *Moïse pria* (Exode, XXXII, 11). — R. Anan dit, au nom de Rab, que si on a oublié de mentionner la néoménie le soir (la veille), il n'est pas besoin de recommencer, parce que le tribunal aussi ne sanctifie le mois nouveau qu'au jour (et non la nuit qui précède cette journée). Il paraît, dit Amémar, que cet avis de Rab s'applique au dernier soir d'un mois plein (de trente jours, car la vraie néoménie n'a lieu en ce cas que le lendemain); mais si c'est le soir d'un mois défectueux (de vingt-neuf jours), il faut reprendre[1]. Non, lui répliqua R. Asché, Rab en a indiqué la raison (c'est qu'on ne la sanctifie pas la nuit), sans parler ni de mois plein ni de mois défectueux.

[1] A la rigueur, le mois lunaire se compose de 29 jours et demi (à peu de chose près). En conséquence, les mois se composent tantôt de 30 jours (et on les nomme en ce cas *pleins*), tantôt de 29 jours (et on les appelle alors *défectueux*). Il a été adopté depuis lors que, lorsque le mois est *plein*, on sanctifie le dernier jour de ce mois ou 30e et le 1er du mois suivant. Comme la sanctification dure en ce cas deux jours, si l'on a oublié la néoménie le 1er jour, il suffit de la dire au second jour, ou 1er réel du mois. Voir mon *Almanach perpétuel*, Avant-propos.

CHAPITRE V.

---

1. On ne se met à prier que sous l'impression du respect divin. Les anciens savants pieux attendaient un instant (en entrant à la synagogue) avant de prier, afin de se recueillir et de penser à notre Père qui est aux cieux. Si le roi même les saluait, ils ne répondaient pas; ils ne se seraient pas interrompus, eussent-ils eu un serpent attaché au talon.

Comment explique-t-on les premières paroles que vient d'exprimer la Mischnâ? C'est que, dit R. Éliézer, le prophète a dit (I Samuel, I, 10): *Elle* (Hanna) *avait l'âme affligée*[1]. Mais peut-être la situation de Hanna était-elle exceptionnelle. Et n'avait-elle pas lieu d'être très-affligée? On le déduit donc, dit R. Yossé bar-R. Hanina, de ce verset : *Et moi, par ta grande miséricorde, je viens dans ta maison, je me prosterne sur ton saint parvis, avec crainte* (Ps. v, 8). Mais ne peut-on dire aussi pour David qu'il avait l'âme fort inquiète en priant? On le déduit donc, dit R. Josué ben-Lévi, de ce verset : *Prosternez-vous devant Dieu dans son sanctuaire majestueux* (Psaume XXIX, 2), où le dernier mot peut être traduit par *crainte*. Mais peut-être s'agit-il là réellement de la beauté, et pour cette raison R. Juda se parfumait-il avant de prier? Il faut donc le déduire, dit R. Naḥman bar-Isaac, de ce verset : *Servez l'Éternel avec crainte et soyez joyeux en tremblant* (Psaume II, 11). Que signifient ces derniers mots? R. Ada répond, au nom de Raba, que tout en se livrant à la joie on doit trembler. Aussi Abayé, en se trouvant devant Rabba et en voyant sa gaieté extrême, lui rappela ce verset. Je ne l'ai pas oublié, répondit-il, puisque j'ai les phylactères en tête. R. Jérémie fit dans de telles circonstances la même observation à R. Zeira, selon le verset (Proverbes, XIV, 23) : *De tout chagrin naît un excédant* (de récompense divine, non par la joie), et R. Zeira répliqua en

[1] Il faut donc, pour se mettre à prier, être sérieux et grave.

F. 31[a]. montrant les phylactères. Comme Mar, fils de Rabina, mariait son fils, il vit que les rabbins s'amusaient beaucoup; il se fit apporter un verre de grande valeur ayant coûté 400 zouz, le brisa en leur présence et mit fin à leur joie. R. Asché, pour la même cause, se conduisit de même. Pourquoi, demandèrent les rabbins à R. Hamnona Zouti, lors de la célébration du mariage de Mar, fils de Rabina, ne chantes-tu pas un cantique? Je vous rappelle au contraire, dit-il, que nous devons mourir (paroles tristes)[1]. Que devons-nous te répondre? lui demanda-t-on. Dites : Où sont la loi et le commandement (accomplis par nous) pour qu'ils nous protégent de l'enfer.

R. Yochanan dit, au nom de R. Simon ben-Yohaï : Il est interdit à l'homme d'avoir ici-bas le rire toujours à la bouche, puisqu'il est dit (Psaume CXXVI, 2) : *Alors* (à l'avenir) *notre bouche s'emplira de joie et notre langue de cantiques.* Quand cela? *Lorsqu'on dira parmi les peuples : Dieu a accompli en leur faveur de grandes actions* (*ibid.*). On raconte de Resch Lakisch, qu'à partir du jour où il entendit cet enseignement de R. Yochanan, il ne s'en écarta plus.

Les rabbins enseignent qu'on ne doit pas se mettre à prier en sortant d'un jugement ou au milieu d'une discussion légale, mais après avoir fixé la règle. Qu'entend-on par là? Voici un exemple, répond Abayé : R. Zeira dit[2] que les filles d'Israël agissent avec scrupule (au sujet des menstrues), et dès qu'elles voient la moindre goutte de sang, petite comme un grain de moutarde, elles prennent sept jours de purification[3]. Raba citait l'exemple de R. Oschia, qui dit[4] : Il est permis d'agir avec subterfuge à l'égard du blé et de le placer au grenier avec la paille, pour qu'on puisse en donner à manger aux animaux avant d'avoir prélevé la dîme[5]. Ou bien encore on peut citer R. Houna qui disait, au nom de R. Zeira, qu'il est interdit, sous peine de passer pour prévaricateur, de tirer du sang des animaux consacrés ni d'en profiter. Les rabbins priaient, selon les termes de la Mischnâ (la tête penchée); R. Asché, selon cet enseignement (après l'étude).

Les rabbins ont enseigné qu'on ne doit se mettre à prier ni par chagrin, ni par paresse, ni au milieu des plaisanteries, ni dans le bavardage, ni par légèreté, ou au milieu des futilités, mais en se livrant sincèrement[6] à l'accomplissement de ce précepte; de même on ne doit quitter son prochain dans aucune

[1] Ce distique chaldéen est un curieux spécimen — et peut-être le plus ancien qui existe — des petites poésies rhythmées et rimées que l'on chantait dans les offices religieux au moyen âge.

[2] Tr. *Nidda*, f. 66[a]; tr. *Meghilla*, f. 28[b].

[3] Voir S. Matthieu, XIII, 31; S. Marc, IV, 31; S. Luc, XVII, 6. — [4] Tr. *Pesahim*, fol. 9[a]; tr. *Menahoth*, fol. 67[b]; tr. *Aboda Zara*, fol. 41[b].

[5] Il est bon de savoir que la dîme légale n'est due que pour le froment battu.

[6] Tr. *Schabbath*, fol. 30[b]; tr. *Pesahim*, fol. 117[a].

de ces conditions, mais après l'étude. C'est que les premiers prophètes avaient eu également soin de terminer leurs sentences par des louanges à Dieu et des paroles consolantes. Aussi Maré, petit-fils de R. Houna, fils de R. Jérémie bar-Aba, enseigna qu'on ne doit quitter son prochain qu'après une règle d'étude; car en se communiquant une règle légale, on ne s'oublie pas, comme lors du fait suivant[1] : R. Cahana accompagna R. Simi bar-Asché depuis l'embouchure du fleuve (sans doute l'Euphrate), jusqu'à ביצניתא (palmiers de Babylone). En arrivant là, il dit à son compagnon : Est-ce vrai ce qu'on dit, que ces palmiers datent du temps d'Adam? Je me souviens seulement, lui répondit-il, de ce qu'a dit R. Yossé bar-Hanina : S'il est écrit (Jérémie, II, 6): *Dans un pays où nul homme n'a passé et que personne n'a habité*, ce n'est pas un pléonasme; la fin du verset veut dire que la terre *habitable* a été déterminée comme telle par Adam le premier homme[2]. R. Mardochée accompagna R. Simi bar-Asché depuis Hagronia (Agranum[3]) jusqu'à Be-Kiphi, ou, selon d'autres, jusqu'à Be-Doura.

Les rabbins ont enseigné qu'en priant on doit avoir l'attention fixée sur Dieu. On en trouve l'application, dit Aba-Schaoul, en ces mots (Psaume X, 17) : *Lorsque ton cœur sera préparé, tu leur prêteras l'oreille.* R. Juda a enseigné quel était l'usage de R. Akiba : Lorsqu'il priait en public, il se hâtait d'achever, pour ne pas faire attendre l'assemblée; mais lorsqu'il était seul, il allongeait l'office, au point que, lorsqu'on l'avait quitté dans un coin on le retrouvait dans un autre, par les mouvements qu'il se donnait dans les génuflexions. On doit toujours prier, dit R. Hiya bar-Aba, dans une pièce où il y a des fenêtres, comme il est dit (Daniel, VI, 11) : *Il avait ouvert les fenêtres*, etc. Pour que l'on sache bien qu'il est inutile de prier toute la journée, Daniel a dit explicitement (*ibid.*) : *Trois fois par jour*, etc. Pour que l'on ne croie pas qu'il commença seulement dans la captivité, il dit : *Comme il l'avait déjà fait auparavant.* Pour que l'on sache qu'il faut se tourner vers un seul côté, il est dit : *Vers Jérusalem.* Il est indiqué que les trois prières peuvent être résumées en une fois, par ces mots de David (Psaume LV, 18) : *Soir, matin et midi.* On sait, par la conduite de Hana, qu'il ne faut pas élever la voix pendant la prière : *On n'entendait pas sa voix* (I Samuel, I, 13). On ne doit pas commencer par demander ses besoins avant de prier, comme l'apprend Salomon (I Rois, VIII, 28) : *Écouter les cantiques et les invocations;* or, le premier terme correspond à la *louange*, le second à la *prière*, ou à l'expression des vœux de l'homme. On ne doit pas les intercaler après la bénédiction postérieure du *schema'*; mais on peut les dire après les trois premières sections de la prière *'amida*, fût-ce le rituel de con-

[1] Tr. *Eroubin*, fol. 64[a]; *Sota*, fol. 46[b].

[2] C'est-à-dire, selon Raschi, ce proverbe signifie seulement qu'Adam déjà avait prédit qu'un jour on planterait des palmes dans cet endroit. — [3] Neubauer. *Géographie du Talmud*, p. 347.

fession du jour du grand pardon. On a enseigné de même que R. Hiya bar-Asché dit, au nom de Rab[1], que malgré l'habitude d'exprimer ses vœux dans la quinzième section, on peut encore les ajouter à la fin, fût-ce même à la suite de l'office du jour de *Kippour* (grand pardon). R. Hamnona dit : On peut déduire de la conduite de Hanna plusieurs règles importantes : *Hanna parlait en son cœur*, c'est-à-dire qu'il faut y appliquer l'attention ; *ses lèvres seules s'agitaient*, c'est qu'il faut prononcer nettement ce qu'on dit ; *on n'entendait pas sa voix*, c'est qu'on ne doit pas crier ; *Éli la crut ivre*, c'est qu'il est interdit de prier en état d'ivresse[2].

F. 31[b]. De ces mots : *Jusqu'à quand agiras-tu comme une ivre* (*ibid.*), R. Éléazar conclut qu'on doit réprimander un compagnon blâmable[3]. *Hanna répondit et dit : Non mon maître*, c'est-à-dire, selon Oula ou selon R. José bar-R. Hanina, elle lui dit : Tu n'es pas le maître en ce sujet, et l'esprit saint ne repose pas sur toi ; sans quoi tu ne m'eusses pas soupçonnée à tort. Selon d'autres : Tu n'es pas un maître près duquel réside la Providence ou l'esprit saint, car tu m'as jugée en mal et non en bien. *Ne sais-tu pas que je suis une femme à l'âme oppressée, et que je n'ai bu ni vin, ni boisson forte?* Cela prouve, dit R. Éléazar, que si l'on est soupçonné à tort on doit le faire savoir. *Ne prends pas ta servante pour la fille d'un impie;* donc, dit R. Éliézer, celui qui serait ivre en priant ressemblerait à l'idolâtre, par analogie de ce verset avec cet autre : *Des gens impies sont sortis de ton sein* (Deutéronome, XIII, 14), où il s'agit de part et d'autre d'idolâtrie. *Éli répondit : Va en paix;* cela prouve, dit R. Éliézer, que si l'on a soupçonné son prochain à tort, on doit s'excuser auprès de lui, et, de plus, le bénir, comme il est dit : *Le Dieu d'Israël exaucera ta prière.* Puis : *Elle forma un vœu et dit : Dieu Sebaoth.* Depuis le jour, dit R. Éléazar, où Dieu eut créé le monde, personne ne l'avait invoqué par ce nom, jusqu'à ce que Hanna vint et l'appela *Sebaoth* (des armées)[4]. Maître de l'univers, dit-elle, comme tu as créé dans cet univers des myriades d'armées, peut-il être difficile pour toi de me donner un seul fils? Cela ressemble à ce fait survenu à un roi humain, qui donnait un festin à ses serviteurs : un pauvre arrive, se place à la porte et demande un morceau de pain ; on ne fait pas attention à lui : il presse et pénètre jusqu'au roi, en disant : Si tu donnes un grand dîner, te sera-t-il difficile de m'en donner un morceau? *Lorsque tu verras*, etc. disait-elle. Voici, selon R. Éliézer, ce

[1] Tr. *Aboda Zara*, fol. 8[a].

[2] Tr. *Eroubin*, fol. 64[a].

[3] Tr. *Erachin*, fol. 16[b].

[4] Il est bien entendu que, par cette expression ה' צבאות, Hanna invoquait le Dieu des armées *célestes*, le maître de l'univers, et qu'il ne faudrait pas attribuer à la douce mère de Samuel une pensée guerrière ; le «Dieu des armées» est pris ici, dans le sens de roi de la Création, ainsi que partout dans la Bible, et il serait puéril de lui rattacher quelque autre idée soldatesque, comme on l'a prétendu parfois à tort dans les temps modernes.

qu'elle dit à Dieu : Maître de l'univers, si tu vois ma peine, c'est bien; si tu ne la vois pas, je me cacherai pour mon mari Elkana, et, comme il me soupçonnera d'adultère, il me donnera à boire l'eau d'épreuve, et il en résultera, selon la promesse de ta Loi, *que je serai absoute et que j'enfanterai* (Nombres, v, 28). Ce n'est vrai, toutefois, que d'après l'explication selon laquelle la stérile deviendra féconde; mais comment l'entendre ainsi d'après celui qui prétend que si jusque-là la femme éprouvait des peines en enfantement, elle n'en éprouverait plus; si elle n'avait eu que des filles, elle aurait des garçons; s'ils avaient été noirs, ils seraient désormais blancs, ou longs au lieu d'être courts? Non, car déjà R. Ismaël, selon lequel la stérile devient féconde[1], a reçu de R. Akiba la réponse que, s'il en était ainsi, toutes les stériles s'enfermeraient pour recevoir l'eau d'épreuve. Que signifient alors ces mots *lorsque tu verras?* L'Écriture s'exprime selon le langage des hommes (et le verset n'a pas de sens caché).

Trois fois (dans le récit de Hanna) se trouve le mot *servante.* En voici le sens, selon R. Yossé bar-R. Hanina. Hanna dit à l'Éternel[2] : Maître de l'univers, tu as créé à la femme trois préceptes dont la violation peut entraîner la mort (allusion au mot אמתות comparé à מיתה) : ce sont les menstrues, la séparation de la part sacerdotale de la pâte et l'action d'allumer la lumière le vendredi soir. Or je n'ai commis aucun péché concernant ces points. *Donne à ta servante la semence d'hommes.* Quel est le sens de cette dernière expression? Que ce soit, dit Rab, un homme supérieur; selon Samuel, que ce fils oigne deux hommes, comme cela eut lieu en effet pour Saül et David; selon R. Yochanan, que ce fils ait la valeur de deux autres hommes, savoir : de Moïse et d'Aron, comme il est dit (Psaume xcix, 6) : *Moïse et Aron parmi ses prêtres et Samuel parmi ceux qui invoquent son nom.* Mais selon les rabbins, que ce soit un enfant absorbé par les autres hommes. R. Dime, de son côté, interprète ainsi ce vœu : Que cet enfant ne soit ni trop long, ni trop court, ni petit, ni muet, ni trop gras, ni trop rouge, ni trop blanc, ni trop sage (qu'il n'excite pas l'envie), ni un sot. *Je suis la femme qui s'est trouvée avec toi ici;* des mots *avec toi* (I Samuel, I, 26), on conclut, dit R. Josué ben-Lévi, qu'on ne doit pas se tenir dans les quatre coudées de celui qui prie. *C'est pour avoir ce garçon que j'ai prié;* le prophète Samuel, à ce que raconte R. Éliézer, enseignait des règles légales devant son maître (ce qui est interdit d'ordinaire), car il est dit : *On sacrifia le taureau et l'on conduisit le jeune homme près d'Éli* (*ibid.* v, 25); quel rapport y a-t-il entre ces deux idées? C'est qu'Éli avait dit d'appeler un sacerdote pour opérer l'égorgement; dès que Samuel l'apprend, il dit : A quoi bon rechercher pour cela un sacerdote? si cette opération est faite par un Israélite quelconque, elle est valable. On l'amena alors devant Éli, qui lui demanda : D'où sais-tu cela? C'est qu'il n'est

[1] Tr. *Sota*, fol. 26[a]. — [2] Tr. *Schabbath*, fol. 32.

pas dit : Le prêtre égorgera[1], mais seulement qu'il *offrira le sacrifice* (Lévitique, I, 5); donc ceci est obligatoire pour eux, mais non la sacrificature. C'est très-justement raisonné, répondit Éli, mais tu oublies qu'il est interdit, sous peine de mort, d'enseigner des règles légales devant son maître[2]. Hanna vint alors l'implorer : *Je suis la femme*, dit-elle, *qui se trouvait ici près de toi*, etc. Laisse-moi, répondit-il; Samuel doit être puni, et j'invoquerai la miséricorde divine pour qu'elle t'accorde un fils supérieur. *Oh!* dit-elle, *c'est pour cet enfant que j'ai prié. Et Hanna continuait à parler en son cœur*, c'est-à-dire, selon R. Éliézer, au nom de R. Yossé ben-Zimra, son cœur était bouleversé et elle disait : Maître de l'univers, chacun des membres que tu as créés en nous a sa destination, et il n'y a rien de futile : des yeux pour voir, des oreilles pour entendre, un nez pour sentir, une bouche pour parler, des mains pour travailler, des pieds pour marcher, des seins pour allaiter; à quoi bon m'as-tu donné ces derniers sur la poitrine s'ils ne doivent pas nourrir mon enfant?

Le même rabbin disait aussi : Si l'on jeûne le samedi (pour avoir fait un mauvais rêve), le jugement céleste le frappera, si même sa destinée eût été fixée à l'âge de soixante-dix ans; et, de plus, il sera puni pour avoir troublé la jouissance du samedi[3]. Comment réparer ce mal? Par un nouveau jeûne[4] le lendemain, répond R. Nahman bar-Isaac. — R. Éliézer dit encore : Hanna a prononcé des paroles de plaintes contre la Providence, comme il est dit : *Elle pria Dieu* (ou *contre* lui); or du mot על on peut conclure qu'elle a proféré des blasphèmes. R. Éliézer ajouta qu'Élie le prophète agit de même, puisqu'il est dit (I Rois, XVIII, 37) : *Tu as retourné leur cœur en arrière*[5]. Comment sait-on, demanda R. Samuel bar-R. Isaac, que l'Éternel en fit en quelque sorte l'aveu (plus tard, à l'un des prophètes postérieurs)? C'est qu'il est dit (Michée, IV, 6) : *Et envers lequel j'ai mal agi.*

F. 32a. R. Hama bar-Hanina dit : Sans les trois versets suivants, on eût vu chanceler les pieds des ennemis d'Israël (euphémisme pour Israël lui-même) : 1° *J'ai mal agi;* 2° *Comme l'argile est dans la main du potier, ainsi vous êtes dans ma main, ô race d'Israël* (Jérémie, XVIII, 6); 3° *J'enlèverai de votre corps le cœur de pierre et j'y mettrai un cœur de chair* (Ézéchiel, XXXVII, 26). R. Papa cite dans ce sens ce verset : *Je mettrai en vous mon esprit et je ferai en sorte que vous marchiez dans mes voies* (*ibid.* vers. 27).

R. Éliézer dit encore : Moïse lui-même blasphéma la Providence, puisqu'il est dit : *Moïse pria Dieu* (Nombres, XI, 2) non אל *vers* lui, mais על *contre* lui; car chez R. Éliézer ben-Jacob on confond les lettres א et ע. R. Yanaï citait (dans le

[1] Tr. *Zebahim*, fol. 32.
[2] Tr. *Eroubin*, fol. 63.
[3] La Loi prescrit de se réjouir en ce jour de repos. — [4] Tr. *Taanith*, fol. 12b.
[5] C'est-à-dire, tu l'as poussé au mal.

même ordre d'idées) ces mots : *Et Di-Zahab* (Deutéronome, I, I). Voici, selon lui, le sens de ces mots [1] : Moïse s'adressa à l'Éternel et lui dit : Maître de l'univers, tu as accordé tant d'or et d'argent à Israël qu'il en a abusé et a fait le veau d'or[2]. C'est que, dit R. Yanaï, le lion ne se met à rugir de joie (et à causer des dangers) qu'en vue de manger de la chair, et non pour la paille. Cela ressemble, dit R. Oschia, à celui qui ayant remarqué la maigreur de sa vache, quoiqu'elle ait des membres solides, lui donne à manger des vesces, et est ensuite maltraité par elle; c'est cette bonne nourriture qui en est la cause. Cela ressemble encore, dit R. Hiya bar-Aba, à ce jeune homme que le père a parfumé après lui avoir donné à manger et à boire, et qu'il fait asseoir à la porte des femmes de mauvaise vie, avec une bourse au cou : comment ce fils ne pécherait-il pas? Aussi, dit R. Acha, fils de R. Houna, au nom de R. Schescheth, un ventre plein est disposé au mal, comme il est dit (Osée, XIII, 6) : *Comme ils paissaient, ils se sont rassasiés, et par la satiété leur cœur s'est gonflé; c'est pourquoi ils m'ont oublié.* R. Nahman le déduit de ceci : *Ton cœur s'est levé et tu as oublié l'Éternel* (Deutéronome, VIII, 14). Selon les rabbins, on le déduit de ce verset (*ibid.* XXXI, 20) : *Il a mangé, il s'est rassasié, il s'est engraissé et a tourné bride;* ou encore de celui-ci (*ibid.* XXXII, 15) : *Yeschouroun s'est engraissé et il s'est révolté.*

Comment sait-on, demanda R. Samuel bar-Nahmeni, au nom de R. Jonathan, que l'Éternel a reconnu (plus tard) comme vraie l'assertion de Moïse[3]? C'est qu'il est dit : *Je leur ai donné beaucoup d'argent, et de l'or ils ont fait le veau* (Osée, II, 10). Or, il est écrit (Exode, XXXII, 7) : *L'Éternel dit à Moïse : Va, descends;* ces derniers mots signifient, selon R. Éliézer, que l'Éternel s'exprima ainsi envers Moïse : Descends de ta grandeur ; je ne te l'ai accordée qu'en faveur d'Israël, et comme celui-ci a péché, tu ne me sers plus. Aussitôt Moïse faiblit, et il n'eut pas la force de parler. Mais lorsqu'il entendit ces mots : *Laisse-moi, je veux les exterminer* (Deutéronome, IX, 14), Moïse se dit que cela dépendait encore de lui; il se leva aussitôt et se mit à prier et invoqua la miséricorde divine. Cela ressemble à un roi qui, irrité contre son fils, le frappa d'un coup violent; un ami qui était présent craignit de dire un mot en sa faveur. Si mon ami n'avait pas été là, dit le roi, je t'aurais tué. En entendant cela, l'ami reconnut qu'il pouvait intervenir, et il sauva le fils. *Maintenant*, est-il dit, *laisse-moi; ma colère est enflammée contre eux, je veux les dévorer et faire de toi une grande nation*, etc. (Exode, XXXII, 10). Si cette expression *laisse-moi*, dit

[1] Tr. *Yoma*, fol. 86[b]; tr. *Synhédrin*, fol. 102[a].

[2] Il y a là un jeu de mots intraduisible. Le nom de ladite localité, די זהב, peut se traduire *excès d'or*, et l'on peut y voir une allusion au veau d'or. —

[3] Qu'est-ce qui confirme que Moïse attribue la fabrication du veau d'or à l'excès de ce métal précieux?

R. Abahou, ne se trouvait pas écrite en toutes lettres, elle serait incroyable[1]; il semble que Moïse ait saisi pour ainsi dire la Providence, comme un homme tient son prochain par le vêtement, et lui ait dit : Je ne te quitterai pas jusqu'à ce que tu leur aies pardonné. — Mais, dit l'Éternel, *je ferai de toi une grande nation*, etc. — Moïse répondit : Maître de l'univers, si le siége d'Israël qui repose sur trois pieds (Abraham, Isaac et Jacob) n'a pu te résister à l'heure de ta colère, comment résistera celui qui ne repose que sur un pied? En outre, je rougirai de ma conduite; on dira de moi que, comme chef placé à leur tête, j'ai recherché la grandeur pour moi seul, au lieu d'implorer la miséricorde divine en leur faveur. *Moïse supplia donc la face de l'Éternel*, c'est-à-dire, selon R. Éléazar, que Moïse se tint en prière devant l'Éternel jusqu'à l'obséder, ou, selon Raba, jusqu'à le faire renoncer à son vœu, comme il résulte de la comparaison des termes (ויחל) employés dans le verset précité, et dans celui-ci : *Il ne renoncera pas à sa parole* (Nombres, xxx, 3); c'est-à-dire, selon l'explication donnée ailleurs[2], lui ne pourra pas y renoncer, mais d'autres pourront l'en dispenser. Samuel dit: Moïse offrit de mourir pour Israël, comme il est dit: *Sinon, efface-moi de ton livre* (Exode, xxxii, 32). Cela prouve, dit Raba, au nom de R. Isaac, qu'il insista en leur faveur auprès de la miséricorde divine, ou, selon les rabbins, Moïse dit à l'Éternel : Maître de l'univers, ce serait une action *profane* (חולי) pour toi d'agir ainsi, comme il est dit : ויחל, etc. On enseigna que R. Éliézer le Grand dit[3] : Cela prouve que Moïse resta en prière devant Dieu, jusqu'à ce qu'il fut pris d'un tremblement (חיל); ce qui signifie, selon R. Éléazar, le feu qui consume les os[4]. Cette expression est ainsi traduite par Abayé.

Souviens-toi d'Abraham, d'Isaac et d'Israël tes serviteurs en faveur desquels tu as juré par toi-même (*ibid.* 13). Ce dernier terme, selon R. Éléazar, signifie que Moïse dit à l'Éternel : Maître de l'univers, si tu avais juré pour eux par le ciel et la terre, j'aurais dit que ton serment peut s'annuler aussi bien que le ciel et la terre peuvent être anéantis; mais comme tu as juré par ton grand nom, ton serment est aussi inébranlable que ton saint nom qui vit et subsiste éternellement, à jamais et dans toutes les générations. Puis (*ibid.*), *tu leur as dit: Je multiplierai votre postérité comme les étoiles du ciel et tout ce pays que j'ai dit*, etc. Au lieu de cette dernière expression, ne faudrait-il «pas que *tu as* dit?» C'est que, dit R. Éléazar, jusque-là ce sont les paroles du disciple (Moïse); mais à partir de là ce sont les paroles du maître. Selon R. Samuel bar-Nahmeni, toute la phrase est du disciple, seulement Moïse s'exprima ainsi devant l'Éter-

[1] Cette expression permettrait aux mécréants de faire supposer que Moïse a voulu parler d'un Dieu saisissable, matériel; or, c'est un des premiers dogmes du judaïsme de déclarer Dieu *incorporel*.

[2] Tr. *Hagiga*, fol. 11ᵃ.

[3] Tr. *Guittin*, fol. 70ᵃ.

[4] De l'homonymie des termes hébraïques on conclut à la synonymie des déductions.

nel : Maître de l'univers, ce que tu m'as ordonné de dire en ton nom, savoir : «Va et dis à Israël en mon nom,» je le leur ai dit en ton nom; mais maintenant que dois-je faire? *N'est-ce pas dans le pouvoir de l'Éternel* (Nombres, xiv, 16)? Sa puissance serait-elle limitée? En d'autres termes, selon R. Éléazar Moïse dit à l'Éternel : Maître de l'univers, laisseras-tu dire aux nations qu'il a faibli comme une femme et qu'il ne peut plus sauver Israël? — L'Éternel répondit à Moïse : N'ont-elles pas vu les miracles et les merveilles que j'ai accomplis pour Israël sur la mer Rouge? — Maître, répondit-il, on pourrait encore dire qu'il a su résister à un roi, et non à trente et un. Comment sait-on, demanda R. Yochanan, que l'Éternel a admis comme vrai ce que Moïse avait dit? C'est qu'il est écrit (*ibid.* 20) : *L'Éternel dit : J'ai pardonné selon ta parole.* De ce terme, dit R. Ismaël, on peut conclure que les nations du monde diront un jour : Heureux le disciple dont le maître admet l'avis. *Ne suis-je pas vivant* (*ibid.*)? est-il dit; cela signifie, dit Raba, au nom de R. Isaac, que l'Éternel dit pour ainsi dire à Moïse : Tu m'as fait revivre par tes paroles. R. Samlaï enseigna ceci : On doit toujours exposer les louanges du Très-Saint, avant de se mettre à prier, d'après la conduite de Moïse qui dit (Deutéronome, iii, 23): *J'invoquai l'Éternel en ce temps-là*, et il dit aussitôt : *Éternel, mon Dieu, tu as commencé à montrer à ton serviteur ta grandeur et ta main puissante; il n'est pas de Dieu au ciel ni sur terre qui puisse égaler tes œuvres et tes merveilles.* Puis seulement il est dit : *Laisse-moi donc passer, que je voie ce bon pays*, etc.

Sommaires[1] : OEuvres, bienfaisance, sacrifice, sacerdote, jeûne, verrou, fer[2]. 1° R. Éléazar dit : La prière est supérieure aux bonnes œuvres, car personne F. 32b. n'en a accompli de plus grandes que notre maître Moïse, et pourtant ses vœux n'ont été exaucés que par la prière, comme il est dit : *Ne continue plus à intercéder auprès de moi* (Deutéronome, iii, 26). Puis : *Monte au haut de la colline* (*ibid*). 2° Le même rabbin dit : Le jeûne est plus important que la bienfaisance, car l'un est une privation pour le corps et l'autre seulement pour la bourse. 3° Il dit aussi : La prière est supérieure aux sacrifices, comme il est dit : *A quoi bon vos nombreux sacrifices* (Isaïe, i, 11). Puis : *En étendant vos mains*[3] (*ibid.* 15). 4° Tout sacerdote, dit R. Yochanan, qui a tué une âme ne devra pas lever les mains (pour bénir le peuple), comme il est dit : *Vos mains sont pleines de sang* (*ibid.*). 5° R. Éléazar dit encore[4] : Le jour où le temple de Jérusalem a été détruit, les portes de la prière (au ciel) ont été closes, comme il est

[1] Littéralement : *signe*, c'est-à-dire mémorial ou signe mnémonique; un ou plusieurs mots composés renfermaient les initiales de plusieurs sentences, qu'il fallait retenir par cœur, puis développer.

[2] Chacun de ces termes va maintenant former un sujet d'explication; ils sont réunis dans un but de mnémotechnie.

[3] S'il est question encore de la prière, après les sacrifices, c'est qu'elle a plus d'importance.

[4] Tr. *Baba Metsia*, fol. 59a.

dit : *J'ai beau crier et l'implorer, il reste sourd à ma prière* (Lamentations, III, 8); mais quoiqu'elles aient été closes, celles des larmes ne l'ont pas été, puisqu'il est dit : *Écoute ma prière, ô Éternel, prête l'oreille à ma plainte, ne reste pas sourd à mes larmes* (Psaume XXXIX, 13). Raba n'imposait pas de jeûne un jour de nuages, parce qu'il craignait la réalisation de ces mots : *Tu t'es enveloppé dans tes nuages pour laisser passer la prière* (Lamentations, III, 44). 6° Il dit enfin : Le jour de la destruction du temple de Jérusalem, une muraille de fer a séparé Israël de leur père aux cieux, comme il est dit (Ézéchiel, IV, 3) : *Prends une porte de fer et place-la comme un mur de fer entre toi et la ville.*

R. Hanin dit, au nom de R. Hanina[1] : Si l'on prolonge sa prière, elle ne restera pas sans effet. On le voit d'après Moïse, qui dit : *J'invoquai l'Éternel* (Deutéronome, IX, 26); puis il est dit : *L'Éternel m'exauça encore cette fois.* Mais R. Hiya bar-Aba n'a-t-il pas dit, au nom de R. Yochanan, que par suite de la prolongation de la prière et des méditations, on peut se rendre malade, comme il est dit : *L'espérance trop prolongée rend le cœur malade* (Proverbes, XIII, 12)? Qu'y faire? faut-il s'occuper de la Loi dont il est dit : *L'arbre de la vie est l'espoir qui se réalise*, et cet arbre de la vie n'est autre que la Loi, comme il est dit : *C'est un arbre de vie pour ceux qui la maintiennent* (*ibid.* III, 18)? (N'y a-t-il pas contradiction entre ces deux avis divers?) Non, il n'en résulte de malaise que si la prolongation est accompagnée de la méditation (qui absorbe l'esprit). R. Hama bar-Hanina dit : Si l'on voit que la prière n'a pas été exaucée, il faut la recommencer, comme il est dit (Psaume XXVII, 14) : *Espère en Dieu, prends courage et fortifie ton cœur et espère encore en Dieu.* Les rabbins ont enseigné que, pour quatre sujets, il faut se fortifier, savoir : pour la Loi, les bonnes œuvres, la prière et l'usage. Pour les deux premiers, on le voit par ce verset (Josué, I, 7) : *Prends seulement courage et fortifie-toi bien dans l'observance de cette Loi*, c'est-à-dire encourage-toi par l'étude et fortifie-toi par les bonnes œuvres. On le sait pour la prière par le verset précité : *Espère en Dieu*, etc. et pour les bons usages, par celui-ci (II Samuel, X, 12) : *Sois vaillant et combattons vaillamment pour notre peuple*, etc.

Sion dit : L'Éternel m'a abandonnée, il m'a oubliée (Isaïe, XLIX, 14); ces deux expressions ne sont-elles pas identiques? L'assemblée d'Israël, selon Resch Lakisch, a dit devant le Très-Saint : Maître de l'univers, lorsqu'on épouse une femme en secondes noces, on se souvient des actions de la première; mais toi tu nous abandonnes et (en outre) tu nous oublies. — Ma fille, répondit-il, j'ai créé au ciel douze planètes, j'ai pourvu chacune d'elles de trente armées, composées chacune de trente légions; chaque légion est régie par trente chefs, chacun d'eux a au-dessous de lui trente commandants, et chacun de ceux-ci a

[1] Plus loin, fol. 55ᵃ.

trente campements où se trouvent disposées 365,000 myriades d'étoiles correspondant au nombre de jours de l'année solaire; tout cela n'a été créé que pour toi, et tu prétends que je t'oublie et que je t'abandonne. *Une femme oublie-t-elle son nourrisson* (Isaïe, XLIX, 15). Or (en traduisant différemment ce dernier mot, עולה) l'Éternel dit: Puis-je oublier les holocaustes[1] des béliers et des premiers-nés que tu m'as offerts dans le désert? — S'il en est ainsi, répondit Israël, puisque rien ne s'oublie devant le trône de la gloire, n'oublieras-tu pas l'affaire du veau d'or? — *Celles-ci aussi seront oubliées* (*ibid.*), répondit Dieu. — Maître de l'univers, répliqua Israël, s'il en est ainsi, oublieras-tu la révélation sur le Sinaï? — Non, répondit-il, *mais toi je ne t'oublierai pas* (*ibid.*). C'est ainsi, en effet, que R. Éléazar interprétait ce verset au nom de R. Oschia: Les mots *elles seront oubliées* se rapportent au veau d'or, et l'expression *mais je ne t'oublierai pas* est dite au sujet de la révélation sur le mont Sinaï.

« Les gens pieux d'autrefois attendaient une heure. »

Comment le sait-on? D'après ce verset, répondit R. Josué ben-Lévi: *Heureux ceux qui habitent*[2] *ta maison* (Psaume LXXXIV, 5). Ce rabbin dit encore qu'il est bon de séjourner aussi au temple une heure après la prière, selon ces mots (Psaume CXL, 14): *Les justes seuls rendent grâce à ton nom; les gens droits restent* (séjournent) *devant ta face.* Les rabbins enseignent: Les premiers hommes pieux s'asseyaient une heure au temple, priaient une heure, puis passaient encore une heure au temple. Mais s'ils passaient (pour les trois prières) neuf heures par jour, comment pouvaient-ils observer la Loi et vaquer à leurs travaux? Comme ce sont des gens pieux, leur loi est cependant observée et leur travail béni.

« Si même le roi s'informe de votre santé, il ne faut pas lui répondre (au milieu de la prière). »

Ce n'est vrai, répondit R. Joseph, que pour les rois d'Israël; mais pour les rois des nations étrangères (qui ignorent cet usage), il convient de s'interrompre (pour ne pas courir de danger). On objecta l'enseignement suivant: Si en priant on voit arriver un âne ou un chariot, on ne doit pas s'interrompre, mais abréger les sections, afin de pouvoir se déplacer. (N'est-ce pas en contradiction avec R. Joseph qui autorise l'interruption?) Non; c'est qu'en ce

[1] Le mot עולה signifie tantôt *nourrisson,* tantôt *holocauste,* selon qu'il est ponctué ֻ ou ֹ.

[2] Littéralement: *qui sont assis*, en attendant qu'ils se lèvent pour prier.

cas il est possible d'abréger au lieu de s'interrompre; au cas contraire, on s'interrompt. Les rabbins ont enseigné ceci : Comme un homme pieux priait en route, il ne rendit pas le salut à un prince qui l'avait salué et qui, ayant attendu la fin de la prière, lui dit : Homme léger, n'est-il pas écrit dans ta Loi (Deutéronome, IV, 9) : *Garde-toi et préserve ton âme*, et (*ibid.* 15) : *Préservez bien votre âme?* Pourquoi ne m'as-tu pas rendu le salut que je t'ai donné? Si je t'avais coupé la tête, qui m'aurait réclamé ce sang versé? — Calme-toi, répondit le rabbin par cette comparaison : Si tu te trouvais devant un roi humain, et que ton compagnon vînt te saluer, lui répliquerais-tu? — Non, dit-il.
F. 33ª. — Et si tu y avais égard, que te ferait-on? — On me couperait la tête. — Tu comprends maintenant que si tu agis ainsi pour un roi qui peut mourir demain, à plus forte raison devais-je me conduire de même devant le roi des rois, le Très-Saint béni soit-il qui subsiste éternellement et à tout jamais. Le prince fut aussitôt calmé, et l'homme pieux se rendit en paix chez lui.

« Y eût-il un serpent enroulé autour de son talon, on ne s'interrompt pas. »

Ce n'est vrai, dit R. Scheschetb, que pour le serpent (peu dangereux); mais pour le scorpion on s'interrompt. On objecta cet enseignement[1] : Si l'on est tombé dans une fosse aux lions, cela ne suffit pas pour constater la mort[2]; si l'on est tombé dans une fosse pleine de serpents et de scorpions, on passe pour mort (comment se fait-il que là les serpents soient également dangereux)? C'est que, par le contact de la chute les serpents blessent aussi. On s'interrompt, dit R. Isaac, à la vue des taureaux (par crainte des dangers); car, dit R. Oschia, on s'éloigne à cinquante coudées du taureau innocent (qui n'a frappé personne) et à perte de vue de celui qui est reconnu pour dangereux. On enseigna au nom de R. Meir que, si la tête du bœuf est plongée dans une corbeille[3], le danger est tel qu'il faut monter au grenier et rejeter ensuite l'échelle. Toutefois, dit Samuel, ce n'est applicable qu'au taureau noir et dans le mois de nissan, car alors il a le diable aux cornes. Les rabbins ont enseigné ceci : Comme il y avait dans un endroit une hydre qui blessait les passants, on en fit part à R. Hanina ben-Dosa. Montrez-moi son repaire, dit-il. On le lui fit voir et il y mit le talon. L'hydre s'approcha, le mordit et en creva. Il l'emporta alors à

[1] Tr. *Yebamôth*, fol. 121ª.

[2] On sait que les lions sont dangereux seulement lorsqu'ils ont faim; il est donc possible de séjourner parfois auprès d'eux sans être dévoré.

[3] Lorsqu'un bœuf devenait dangereux, on lui attachait aux cornes une espèce de corbeille qui servait soit à amortir le choc, soit à avertir les passants de se tenir sur leurs gardes à son approche.

la salle d'études et dit : Voyez, mes enfants, ce n'est pas l'animal dangereux qui tue, mais le péché (puisque je lui ai échappé). Malheur à l'homme, dit-on depuis (proverbialement), qui rencontrerait un tel danger sur son chemin, et malheur à l'hydre d'avoir été atteinte par R. Hanina ben-Dosa (qui est au-dessus de tout danger).

2. Dans la deuxième bénédiction de (l'*amida*), consacrée à la résurrection des morts, on mentionne (en hiver) la force des pluies (*maschib haroua'h*); et dans la neuvième bénédiction, celle des années, on sollicite de Dieu la pluie. La formule de séparation (*habdallah*, entre le samedi et le jour de la semaine) se dit dans la quatrième, où l'on sollicite la faveur d'être intelligent. R. Akiba dit : l'*habdallah* forme une quatrième bénédiction spéciale, et, selon Éliézer, on l'intercale dans l'action de grâce (dix-huitième actuelle).

Pourquoi rappelle-t-on dans la seconde section la force des pluies? Parce qu'elle est aussi grave[1] que la résurrection des morts (qui fait l'objet de cette section). On les demande à Dieu dans la section des saisons, parce qu'il s'agit là, dit R. Joseph, de nourriture. La formule de séparation (entre la fête et la semaine) se dit dans la quatrième, parce que, dit R. Joseph, cette distinction à établir constitue un acte d'intelligence en rapport avec la section. Selon les rabbins, comme il s'agit d'établir l'arrivée des jours profanes, on la récite dans la première de leurs sections. Cette priorité, dit R. Amé, constate la gravité de l'intelligence[2]; c'est elle, dit ce rabbin, qui a été donnée au milieu des deux lettres du nom divin (יי) : *L'Éternel est le Dieu des connaissances* (I Samuel, II, 3), et celui qui n'a pas d'intelligence (qui méconnaît la Providence) n'est pas digne de pitié, comme il est dit (Isaïe, XXVII, 11) : *Parce que c'est un peuple sans compréhension, son Créateur ne le prend pas en pitié.* R. Éliézer dit : Le temple a sa gravité, parce que c'est dans les mêmes données qu'il est né : *Tu as accompli, Éternel, le sanctuaire divin* (Exode, XV, 17). Aussi, dit R. Éliézer, si l'on a de l'intelligence, cela équivaut à la construction du temple, puisque les deux sujets ont eu lieu dans les mêmes circonstances. S'il en est ainsi, demanda R. Ada de Carthage, ne faut-il pas attribuer la même importance à la vengeance, puisqu'il est dit (Psaume XCIV, 1) : *L'Éternel est un Dieu de vengeance?* En effet, répondit-il, elle a parfois son importance (lorsqu'elle est nécessaire); c'est aussi ce que dit Oula : La répétition du mot *vengeance* dans ce verset a pour but d'indiquer qu'il s'agit une fois du bien et l'autre fois

[1] Plus haut. fol. 29; tr. *Nidda*, fol. 8[a]. — [2] Tr. *Synhédrin*, fol. 92[a].

du mal; pour le mal, il est dit là : *Dieu de vengeance, Éternel Dieu de vengeance, apparais*, et le même terme s'applique au bien : *Il apparaît* (ou *rayonne*) *sur le mont Paran* (Deutéronome, XXXIII, 2).

« Selon R. Akiba, on en fait une quatrième section spéciale. »

R. Simon bar-Aba dit à R. Yochanan : Puisque les membres de la grande synagogue ont établi pour Israël des bénédictions et des prières, des formules de sanctification et de séparation, quelle place leur ont-ils donnée? D'abord, répondit-il, on les dit dans la prière[1]; lorsque l'on devint plus riche, on consacra la séparation par une coupe de vin, mais lorsque Israël s'appauvrit de nouveau, on la replaça dans la prière; aussi, dirent-ils, après avoir prononcé cette formule dans la prière, on doit la répéter sur une coupe de vin[2]. On enseigna, en effet, que R. Hiya bar-Aba dit exactement la même chose au nom de R. Yochanan, et la fin est confirmée par Rabba et R. Joseph. Mais, dit Rabba, on peut objecter à cet enseignement le suivant : Si l'on a oublié de mentionner la force des pluies dans la seconde section, et la demande de pluie (שאלה) dans la section des saisons (neuvième), il faut recommencer; mais ce n'est pas nécessaire pour l'oubli de la formule de séparation dans la quatrième, parce qu'on peut alors la dire sur la coupe de vin (n'en résulte-t-il pas qu'on ne la dit qu'une fois, soit dans la prière, soit sur le vin?). Non, répondit-il, ce n'est pas qu'on *peut* la dire ainsi, il le faut en tous cas, l'eût-on déjà dite dans la prière. En effet, R. Benjamin bar-Japheth raconte que R. Yossé demanda à R. Yochanan, à Sidon, ou R. Simon ben-Jacob de Tyr demanda à R. Yochanan, en ma présence : Est-on tenu, si l'on récite la formule de séparation dans la prière, de la répéter sur le vin? Oui, répondit-il. L'inverse est-il obligatoire? Par *a fortiori*, répondit R. Naḥman bar-Isaac : si après la prière où réside le principe de cette institution on est encore obligé de la répéter sur le vin, à plus forte raison la doit-on dire dans la prière, si on l'a seulement dite sur le vin. R. Acha le Long dit devant R. Hinena : Il vaut bien mieux la dire dans la prière que de la réciter sur le vin; si on la récite deux fois, on est digne des bénédictions célestes[3]. N'est-ce pas en contradiction avec la double obligation que l'on vient de mentionner? N'en résulte-t-il pas qu'une seule suffit? En outre, si une seule en dispense, est-il permis de réciter une seconde formule

[1] Au moment de l'existence de la grande synagogue, au temps d'Ezra, on n'avait pas les moyens d'acheter du vin pour faire la *habdallah* sur une coupe; on l'intercalait dans la prière.

[2] Traité *Schabbath*, fol. 111ᵃ, 113ᵃ et fol. 150ᵇ; tr. *Pesaḥim*, fol. 105ᵇ et 107ᵃ.

[3] Tr. *Schabbath*, fol. 31ᵃ; tr. *Meghillâ*, fol. 25ᵃ.

inutilement? N'est-ce pas interdit par Rab ou Resch Lakisch, ou encore R. Yochanan et Resch Lakisch ensemble, en vertu du commandement (Exode, xx, 7) : *Tu ne prononceras pas en vain le nom de Dieu?* Il faut donc dire qu'au contraire on est digne de bénédictions si, après avoir dit une fois la formule, on ne la répète pas. R. Hisda demanda à R. Scheschetli : Si l'on a oublié deux fois, que faut-il faire? Il faut reprendre le tout à partir du commencement, F. 33[b].
répondit-il. Quelle est la règle, demanda Rebina à Raba? C'est comparable à la sanctification, répondit-il ; de même qu'on la répète sur le vin après l'avoir dite dans la prière, il en est de même pour la séparation.

« Selon R. Éliézer, on la dit dans l'action de grâce. »

R. Zeira montait un âne et R. Hiya bar-Aba le suivait pour causer d'études. Est-ce vrai, lui demanda-t-il, ce que tu as dit au nom de R. Yochanan, que l'avis de R. Éliézer sert de règle pour un jour de fête qui suit le samedi? Oui, dit-il, c'est la règle. Il résulte de cette réponse qu'ils diffèrent d'avis (sans quoi il serait inutile de fixer la règle). Mais les avis sont-ils donc unanimes? Les rabbins ne sont-ils pas d'un autre avis? Non ; d'eux l'on peut dire : Que s'ils ont une autre opinion à l'égard des jours ordinaires de la semaine, ils ne diffèrent pas pour la fête qui est au lendemain du samedi. Mais R. Akiba n'exprime-t-il pas [1] un autre avis (que R. Éliézer)? Or, suivons-nous toute l'année l'avis de R. Akiba (qui prescrit d'en faire une quatrième section spéciale), pour qu'il y ait lieu de l'adopter en ce dernier cas (de la fête au lendemain du samedi)? Si on ne l'admet pas toute l'année, pour ne pas augmenter le nombre des sections de dix-huit en dix-neuf, il n'y a pas lieu d'élever de sept à huit le chiffre des sections le soir de la fête. — Aussi, répondit-il, on ne dit pas que l'avis de R. Éliézer serve de règle (puisqu'il y a divergence), mais qu'on penche à le suivre. C'est ce qu'on a enseigné ailleurs. Selon R. Isaac bar-Abdimi, au nom de notre maître, l'avis sert de règle; selon d'autres, on penche à le suivre. Selon R. Yochanan, les rabbins reconnaissent l'avis de R. Éliézer (pour la fête au lendemain du samedi), et selon R. Hiya bar-Aba, on laisse faire en ce cas le fidèle comme il l'entend (sans l'y autoriser en principe). Ce dernier avis, dit R. Zeira, mérite de prédominer; car R. Hiya écoutait attentivement l'avis exprimé par la bouche de nos maîtres, comme Rachaba de Poumbeditha, qui dit au nom de R. Juda [2] : La montagne sainte (du temple) formait deux galeries [3], placées l'une dans

[1] Tr. *Eroubin*, fol. 46[b].

[2] Tr. *Pesaḥim*, fol. 13[b] et 52[b].

[3] Ce rabbin montrait qu'il savait fidèlement les expressions de son maître, puisqu'il emploie le mot סטיו pour exprimer l'idée de galerie ou de portique, au lieu du terme איסטוא, plus approprié au langage usuel et à l'orthographe chaldaïque du Talmud.

l'autre (c'est le terme même employé par R. Juda, ce qui prouve en faveur de sa grande mémoire). R. Joseph dit : Je ne connais aucune de ces distinctions, mais par Rab et Samuel j'ai appris la formule suivante (pour le cas où il y a une fête au lendemain du samedi) qui a été établie comme une perle à Babylone[1] : «Tu nous as révélé, Éternel notre Dieu, les lois de ta justice, et tu nous as appris à exécuter tes volontés; tu nous a gratifiés de jours consacrés à la joie, aux sacrifices volontaires; tu nous a légué la sainteté du samedi, l'honneur des fêtes et la gravité des jours solennels. Tu as distingué la sainteté du sabbat de celle des autres fêtes, le septième jour de la semaine des six autres jours ouvrables; ainsi tu as distingué ton peuple Israël, et tu l'as sanctifié par ta sainteté.» Puis on disait : «Donne-nous, etc.»

3. On fait taire l'officiant s'il ajoute (dans l'*amida*) ces mots : «ta miséricorde s'étend aux nids des oiseaux;» ou : «que ton nom soit rappelé pour le bien que tu nous fais;» ou celui qui dit deux fois le mot *grâce* (18e section de l'*amida*).

On comprend que l'on fasse taire celui qui dit deux fois le mot *grâce*, parce qu'il semble s'adresser à deux autorités (comme s'il y avait deux dieux), et l'on comprend aussi la défense de dire : «Que ton nom soit rappelé pour le bien,» parce qu'on paraîtrait ne pas vouloir bénir Dieu également pour le mal; or il est dit qu'il faut aussi bien bénir pour le mal que pour le bien : mais pourquoi ne peut-on dire : «Ta miséricorde s'étend aux nids des oiseaux ?» Deux amoraïm d'Occident expriment à ce sujet des avis différents : l'un, R. Yossé bar-Abin, dit qu'on pourrait exciter par là la jalousie entre les créatures (en disant que Dieu a pitié des unes et non des autres); selon l'autre, R. Yossé bar-Zebida, on semblerait rapporter à sa générosité les préceptes de Dieu, tandis que ce sont des ordres non motivés (qu'Israël est tenu d'observer).

Quelqu'un se mit à prier devant Rabba et dit : Comme tu as eu pitié des nids d'oiseaux, aie pitié de nous et protége-nous. Oh! dit Rabba, comme ce rabbin distingué sait plaire à son maître par son langage! Mais, lui dit Abayé, n'est-il pas prescrit, au contraire, de faire taire celui qui s'exprime ainsi? En effet, Rabba (en s'exprimant ainsi) a voulu seulement éprouver Abayé (il voulait savoir si Abayé n'avait pas oublié la Mischnâ). Quelqu'un se mit à prier devant R. Ḥanina et dit : Dieu grand, fort, redoutable, puissant, majestueux,

[1] A ce propos, un de nos amis nous communique la traduction de ce passage par Chiarini (travail aussi nul qu'inconnu, écrit dans un but de dénigration, que nous n'avions pas eu occasion de voir); la fin de cette phrase est traduite ainsi : «Ceux de *Raganitha* (*sic*), ville de Babel, nous ont établis, etc.» Cet exemple d'ignorance complète du langage talmudique peut donner une idée de tout le reste.

inspirant la crainte, courageux, vaillant, sincère et honoré! R. Hanina attendit qu'il eût achevé cette énumération, puis lui dit : As-tu cessé d'exprimer toutes les louanges de ton maître? A quoi bon toutes ces qualifications? Nous ne nous permettrions pas même les trois premières si, après avoir été dites par Moïse notre maître, dans la Loi, les membres de la grande synagogue ne les eussent introduites dans la prière. Cela ne ressemble-t-il pas à celui qui vanterait l'argent d'un roi qui posséderait des milliers de pièces d'or? Ne serait-ce pas une dérision?

R. Hanina dit encore[1] : Tout dépend du ciel, sauf la crainte de Dieu, comme il est dit : *Maintenant Israël, que te demande l'Éternel ton Dieu? de le craindre seulement* (Deutéronome, x, 12). Mais la crainte de Dieu est-elle peu de chose? R. Hanina n'a-t-il pas dit, au nom de R. Simon ben-Yochaï, que Dieu réserve seulement parmi ses trésors celui de la crainte divine, selon ce verset (Isaïe, xxxiii, 6) : *La crainte de Dieu est son trésor?* C'est vrai, et pour Moïse seul c'était peu de chose; c'est que, dit R. Hanina, cela ressemble à un homme auquel on demanderait un grand vase, et s'il le possède, ce vase lui semble petit; mais si on lui demande un vase qu'il n'a pas, fût-il petit, il lui semblera grand.

« On fait taire celui qui dit deux fois le mot *grâce*. »

Selon R. Zeira, il en est de même de celui qui dit deux fois le mot *schema'* (écoute). Mais, objecte-t-on, celui qui après avoir lu le *schema'*, le répète une seconde fois, commet un acte de dérision; pourquoi ne pas l'interrompre? Ces deux points, répondit-on, ne se ressemblent pas : la répétition des mots ne peut contenir que des moqueries non dangereuses, tandis que la répétition des versets semblerait s'adresser à deux divinités (on le fait donc taire). Mais, demanda R. Papa à Abayé, ne se peut-il pas qu'il répète le verset parce qu'il n'y a pas appliqué son attention la première fois (sans qu'il soit répréhensible)? On F. 34ª.
ne saurait, répondit-il, se conduire vis-à-vis de Dieu comme vis-à-vis des hommes; celui qui ne s'y est pas appliqué dès le principe, en disant le *schema'*, mérite d'être battu sur l'enclume jusqu'à ce qu'il s'y applique mieux.

4 (3). Si l'officiant se trompe, un autre le remplace, sans cérémonie. Où le remplaçant doit-il recommencer l'office? Au commencement de la section où l'officiant s'est trompé.

5 (4). L'officiant ne doit pas répondre *amen* après la bénédiction

[1] Tr. *Nidda*, fol. 16ᵇ; tr. *Meghillâ*, fol. 25ª.

des sacerdotes, pour qu'il ne soit pas induit en erreur. S'il n'y a pas d'autre cohen que lui, il ne doit pas prononcer la formule de bénédiction. S'il est certain de pouvoir la prononcer sans se troubler et de continuer aussi la prière, il lui est loisible de le faire.

Les rabbins ont enseigné : Lorsqu'on passe devant l'arche sainte, on doit commencer par décliner l'honneur, sans quoi l'office ressemble à un mets sans sel; si l'on résiste trop, ce serait un mets trop salé; comment faire alors? A la première invitation, on refuse; à la seconde, on hésite; à la troisième, on se lève et l'on y va. Les rabbins ont enseigné[1] : Il est trois choses dont l'excès est nuisible, s'il y en a trop ou trop peu; ce sont : la levure, le sel et le refus (d'accepter une offre ou un honneur).

R. Houna dit : Si l'on s'est trompé dans les trois premières sections, on recommence tout; si c'est au milieu, on reprend à la quatrième; si c'est aux trois dernières, on reprend à la section du culte (seizième); selon R. Assé, il n'y a pas d'ordre pour celle du milieu[2]. Mais alors, demanda R. Scheschet, où reprend-on? Il n'y a qu'à reprendre la section qui a été mal dite. C'est contraire à l'avis de R. Houna, selon lequel toutes celles du milieu ne forment qu'une seule section. R. Juda dit : On ne doit jamais solliciter ses besoins personnels, ni dans les trois premières, ni dans les trois dernières sections, mais dans celles du milieu; car, dit R. Hanina, dans les premières on expose les louanges du maître, dans celles du milieu on lui demande la récompense, et dans les dernières on l'en remercie et l'on prend congé de lui. Il arriva à un disciple, disent les rabbins, que s'étant rendu devant l'arche sainte en présence de R. Éliézer, il allongeait beaucoup l'office[3]. Maître, lui dirent ses disciples, comme il est long! Il ne le prolonge pas plus, répondit-il, que notre maître Moïse, duquel il est dit (Deutéronome, IX, 25): *Quarante jours et quarante nuits il pria*, etc. On raconte encore d'un autre disciple qu'ayant officié en présence de R. Éliézer, il abrégea par trop. Comme il est bref! dirent de lui ses condisciples. Il n'est pas plus bref, répondit R. Éliézer, que Moïse dans cette courte prière (Nombres, XII, 13) : *Dieu guéris-la donc*. R. Jacob dit, au nom de R. Hisda : Si l'on implore la miséricorde divine pour son prochain, il n'est pas nécessaire de mentionner son nom, puisque dans la prière précitée de Moïse ne se trouve pas le nom de Miriam (en faveur de laquelle cette prière avait été dite).

Les rabbins ont enseigné quelles sont les prières pour lesquelles il convient de

[1] Tr. *Guittin*, fol. 70ª.

[2] C'est-à-dire : l'ordre des sections n'est pas absolu; il suffit donc de répéter seulement la section où l'erreur a eu lieu.

[3] Commentaire *Mekiltâ* sur l'Exode, section *Beschalah*.

se courber : A la première et à celle de l'action de grâce (avant-dernière), au commencement et à la fin; mais à celui qui se courberait au commencement et à la fin de chacune des sections, il faut apprendre que cela ne se fait pas[1]. R. Simon ben-Pazi ou R. Josué ben-Lévi dit, au nom de Bar-Kapara, que c'est la coutume du simple Israélite, mais que le sacerdote s'incline à la fin de chaque section[2], F. 34[b]. et le roi au commencement ainsi qu'à la fin de chacune d'elles. Je m'explique bien, dit R. Isaac bar-Nahmeni, les distinctions établies par R. Josué ben-Lévi entre l'Israélite, le sacerdote et le roi; ce dernier, une fois courbé, ne doit se redresser qu'à la fin, comme il est dit (I Rois, VIII, 54) : *Lorsque Salomon eut cessé d'adresser à l'Éternel toute cette prière et supplication, il se leva de devant l'autel du Seigneur, où il avait été agenouillé.*

Les rabbins ont enseigné que la racine *kid* signifie se jeter la face à terre[3], comme il est dit : *Bethsabée s'étendit* (תקד) *à terre* (*ibid.* I, 31); le terme *kara* indique l'agenouillement, comme il est dit au verset précité; le prosternement indique l'extension des bras et des pieds, selon ce verset (Genèse, XXXVII, 10) : *Viendrons-nous, moi, ta mère et tes frères, nous prosterner devant toi à terre* (en nous étendant)? R. Hiya, fils de R. Houna, dit : Il n'y a qu'à suivre l'exemple donné par Abayé et Raba pendant la prière (ils ne s'étendaient pas en tombant sur la face). Comment se fait-il que l'un approuve celui qui courbe le genou pour l'action de grâce, et que l'autre ne l'approuve pas? C'est que l'un parle du commencement et l'autre de la fin. Raba s'agenouillait au commencement et à la fin de l'action de grâce. Pourquoi, lui demandèrent les rabbins, agis-tu ainsi? J'ai vu, répondit-il, que R. Nahman et R. Scheschetli agissaient de même. Mais n'a-t-on pas dit qu'on est répréhensible en s'agenouillant pour l'action de grâce? Cela ne s'applique qu'à la récitation du *Hallel* (Psaume CXIII). Mais ne dit-on pas qu'on est également répréhensible pour toute autre action de grâce (y compris le *Hallel*)? Non, il s'agit là de celle du repas.

6 (5). Si l'on se trompe en priant, c'est un mauvais présage; si c'est un ministre officiant, c'est un mauvais signe pour ceux qu'il représente, car l'envoyé d'un homme est comme lui-même. On raconte que lorsque R. Hanina ben-Dosa priait Dieu pour les malades, il disait de suite : Tel mourra, tel vivra. Comment, lui disait-on, sais-tu cela? C'est que, répondait-il, si je dis ma prière couram-

[1] Celui qui renchérit sur les ordonnances des rabbins, ainsi qu'il a été dit plus haut, passe pour orgueilleux.

[2] En leur qualité de serviteurs directs de Dieu, ils doivent se courber plus que les autres fidèles.

[3] Tr. *Meghillâ*, f. 22[b]; tr. *Schebouoth*, fol. 16[b].

ment, je sais qu'elle est agréée; au cas contraire, je suis troublé et mon vœu est par conséquent rejeté.

A quelle prière s'applique l'avis de la Mischnâ? A la première section de l'*'amida*, répond R. Hiya ou R. Saphra, au nom d'un élève de Rabbi. D'autres rapportent ce qu'il a dit à l'enseignement suivant : Celui qui prie, est-il dit, doit s'appliquer à toutes les sections; s'il ne le peut pas, il doit s'appliquer au moins pour l'une d'elles, savoir à la première, comme le dit R. Hiya ou R. Saphra, au nom d'un élève de Rabbi.

« On raconte de R. Hanina, etc. »

Comment le sait-on? C'est que, dit R. Josué ben-Lévi, il est écrit (Isaïe, LVII, 19) : *Si la parole des lèvres est forte* (comme celle du Créateur), *il y aura la paix; paix de près et de loin, dit l'Éternel, et je le guérirai.* R. Hiya bar-Aba dit, au nom de R. Yochanan[1] : Tous les prophètes n'ont énoncé leurs prédictions (soit en faveur de l'avenir, soit pour consoler du passé) qu'eu égard à celui qui donne sa fille en mariage à un étudiant de la Loi, ou à celui qui se livre au commerce, pour le savant, ou à celui qui nourrit les savants de ses biens; quant aux savants eux-mêmes, il est dit d'eux (Isaïe, LXIV, 3) : *Nul œil n'a jamais vu ce que Dieu, et nul autre que lui, fait pour celui qui espère en lui*[2]. Le même rabbin dit aussi : Tous les prophètes n'ont fait leurs prédictions qu'en vue du règne messianique, mais non de la vie à venir, selon ces mêmes mots : *Nul ne l'a vu* (l'avenir) *en dehors de toi, Éternel.* Ceci contredit l'avis de Samuel, qui dit[3] : La vie actuelle ne diffère du règne messianique que par la soumission aux rois (désormais supprimée), comme il est dit : *Le pauvre ne cessera d'être au milieu de la terre* (Deutéronome, XVI, 11).

Il dit encore : Les prophètes n'ont énoncé leurs prédictions qu'en faveur des hommes repentants; quant aux justes parfaits, il est dit d'eux : *Nul œil ne l'a vu en dehors de toi, Éternel.* C'est contraire à l'avis de R. Abahou, qui dit : Là où se tiennent les hommes repentants, ce n'est pas la place des justes, comme il est dit : *Paix de loin et de près*, d'abord à ceux qui ont été éloignés (et qui maintenant le regrettent), ensuite à ceux qui sont proches. R. Yochanan interprète ce verset différemment : On entend par *loin* celui qui a toujours été éloigné du mal, et par *près* celui qui s'en était approché et s'en est écarté plus tard. A quoi s'applique alors le verset précité? Au vin spécial, dit R. Josué ben-Lévi,

[1] Tr. *Synhédrin*, fol. 99[a].

[2] C'est un détail qui n'a pas même été révélé aux prophètes.

[3] Tr. *Schabbath*, fol. 63[a] et 151[b]; tr. *Pesahim*, fol. 68[a].

conservé dans les grains de raisin depuis la création du monde. Selon Samuel bar-Nahmeni, cela s'applique à l'Éden du paradis terrestre, dans lequel nul œil humain n'a pénétré; ce n'est pas à dire qu'Adam, ayant été dans le jardin, a vu l'Éden; car ces deux choses sont distinctes, comme il résulte de ce verset (Genèse, II, 10) : *Un fleuve sortait de l'Éden pour arroser le jardin.*

Les rabbins ont enseigné ceci : Lorsqu'il arriva au fils de R. Gamaliel de tomber malade, son père envoya deux savants auprès de R. Hanina ben-Dossa pour qu'il implorât la miséricorde divine. A leur arrivée, le rabbi monta en haut de la maison et se mit à prier. En descendant il leur dit : Allez, la fièvre l'a quitté. Es-tu prophète, lui demandèrent-ils, pour que tu le saches? Non, répondit-il; mais voici la tradition reçue : Si j'énonce facilement ma prière, je sais qu'elle est agréée, mais au cas contraire elle ne l'est pas. Ils se sont alors mis à noter par écrit l'heure exacte; et à leur retour auprès de R. Gamaliel, ils lui en firent part. Par Dieu, dit-il, c'est bien exact, pas un instant plus tôt ni plus tard, la fièvre l'a quitté et mon fils a demandé à boire (signe d'amélioration). — On raconte encore de R. Hanina ben-Dossa que, lorsqu'il alla étudier chez R. Yochanan ben-Zaccaï, le fils de ce dernier tomba malade. Mon ami Hanina, dit le père, invoque Dieu pour qu'il le guérisse. R. Hanina se mit la tête entre les genoux (se prosterna) et se mit à prier, et le malade se rétablit. R. Yochanan ben-Zaccaï dit alors : Si je m'étais agenouillé toute la journée, cela n'eût servi à rien. Mais, lui dit sa femme, Hanina t'est-il supérieur? Non, répondit-il, il est devant Dieu comme l'esclave du maître (et peut toujours entrer chez lui), tandis que je suis pour lui un prince (plus rare, qui n'a pas d'accès immédiat).

R. Hiya bar-Abba dit, au nom de R. Yochanan : On ne doit prier que dans une maison contenant des fenêtres, comme il est dit (Daniel, VI, 11) : *Il avait ouvert les fenêtres de sa chambre en face de Jérusalem.* R. Cahana dit : Je considère comme impudent celui qui prie dans une plaine ouverte (et non dans la solitude). De même, dit-il, je considère comme impudent celui qui (dans la prière) expose sans pudeur tous ses péchés, comme il est dit (Psaume XXXII, 1) : *Heureux celui qui cèle la faute, qui cache le péché.*

CHAPITRE VI.

F. 35[b]. 1. Quelle est la bénédiction des fruits? Pour les fruits des arbres on dit : « Sois loué, créateur des fruits de l'arbre, » excepté pour le vin, à propos duquel on dit : « créateur du fruit de la vigne. » Pour ceux de la terre, on dit : « créateur du fruit de la terre; » mais pour le pain on dit : « qui fait sortir le pain de la terre. » Pour la verdure, on dit : « créateur du fruit de la terre, » et selon R. Juda : « créateur des espèces de légumes. »

Comment sait-on que ces bénédictions sont obligatoires? C'est que les rabbins concluent des mots *saintetés des louanges à Dieu* (Lévitique, XIX, 24), qu'il faut réciter une bénédiction avant et après la jouissance[1]. R. Akiba dit même qu'il est interdit de goûter à quoi que ce soit avant de l'avoir béni. Mais est-ce bien à cela (aux bénédictions antérieures et postérieures) que s'applique ladite expression (ou pour indiquer qu'il faut diverses bénédictions selon les espèces)? Le pluriel de ce terme n'indique-t-il pas : 1° que la Loi prescrit de racheter les fruits de la quatrième année[2] avant d'en manger; 2° que ce rachat est seulement exigible pour les objets qui entraînent l'obligation d'un cantique? C'est conforme à l'avis de R. Samuel bar-Naḥmeni, qui dit[3], au nom de R. Jonathan : Les lévites du temple se mettent seulement à chanter en offrant les libations de vin, comme il est dit : *La vigne leur répliqua : Dois-je cesser d'offrir ma boisson qui réjouit Dieu et les hommes* (Juges, IX, 13)? Or, si elle réjouit les hommes, comment peut-elle aussi plaire à Dieu? C'est qu'il est seulement prouvé par là que,

[1] Comme il y a dans le verset biblique le pluriel הלולים, au lieu du singulier, le Talmud en conclut qu'il y a lieu de réciter, en cas de consommation, *deux* bénédictions.

[2] Littéralement : de les rendre d'abord profanes, puis de les consommer hors de Jérusalem.

[3] Tr. *Sota*, fol. 7[b].

sur le vin seul, on entonne un cantique. C'est juste d'après celui qui dit qu'il s'agit dans ce verset d'une plantation de quatrième année de n'importe quel arbre fruitier; mais il ne saurait être question de la quatrième année de la vigne (sans quoi, on en déduirait que tout ce qui doit être racheté peut donner lieu au chant). Or, on a appris que R. Hiya et R. Simon bar-Abbi sont en désaccord sur la question de savoir s'il s'agit de plantations ordinaires à la quatrième année, ou de la vigne, et encore, d'après celui qui traite de la vigne de quatrième année, c'est juste si l'on tire parti de la comparaison; car, selon l'enseignement de Rabbi, il est dit d'une part (Lévitique, XIX, 25) *d'augmenter votre produit*, et d'autre part (Deutéronome, XXII, 9) : *Le produit de la vigne;* or, de l'analogie des deux mots on peut conclure qu'il s'agit chaque fois de la *vigne*, et que la première moitié du mot *louanges*[1] s'applique à la bénédiction. Mais si l'on ne tire pas parti de la comparaison, d'où sait-on qu'il faut dire la bénédiction? Et si même de la comparaison des termes on conclut à l'obligation de la prière postérieure[2], comment sait-on qu'il en faut une auparavant? Cette dernière objection n'est pas sérieuse, car on peut déduire ce point par *a fortiori* et dire : si l'on bénit Dieu étant rassasié, à plus forte raison le doit-on quand on a encore faim.

Cela s'explique donc pour la vigne; mais comment le savait-on pour les autres espèces? Par comparaison avec la vigne : de même qu'en jouissant de cette dernière il faut prononcer une bénédiction, il en est de même des autres jouissances; et il n'y a pas à dire que pour la vigne c'est une exception, en raison de ce qu'on est obligé d'y laisser aux pauvres les petites grappes[3] (Lévitique, XIX, 10), puisque pour le blé cette obligation n'existe pas (et cependant on le bénit en le mangeant); et il n'y a pas à dire que le blé est une exception, en raison de ce qu'on prélève sur la pâte une part sacerdotale (ḥallâ), puisqu'il y a à lui opposer l'exemple de la vigne. La même conclusion revient donc en tous sens, et la particularité de l'un n'est pas celle de l'autre. Il n'y a qu'un point commun entre eux, c'est que pour tous deux, si l'on en jouit, il faut réciter la bénédiction, et cela s'applique à tout ce qui est dans le même cas. Il n'y a pas à dire que le point commun entre eux soit qu'ils servent tous deux aux sacrifices et libations de l'autel[4] (à l'exclusion de ce qui n'entre

[1] Comme ce mot est au pluriel, il est, pour ainsi dire, exprimé deux fois ou en deux parts, dont l'une sert d'appui aux déductions syllogistiques.

[2] La bénédiction qui suit la consommation d'un mets est la seule que la Bible prescrive textuellement, Deutéronome, VIII, 10.

[3] On ne pourrait donc pas en tirer l'obligation de faire une bénédiction pour les autres fruits qui ne sont pas sujets à la loi du grapillage.

[4] Il faut entendre ce passage ainsi, d'après Raschi : Faut-il les bénir parce qu'elles servent pour les libations et pour les offrandes, tandis qu'il serait inutile de

pas dans cette catégorie), puisqu'on pourrait aussi invoquer ce titre pour l'olive (dont on répand l'huile sur l'autel, et que cependant on bénit). A quoi bon dire que l'olive lui est comparable parce qu'on en offre aussi sur l'autel? Ne la comprend-on pas explicitement sous le terme générique de *kerem* (vigne) dans ce verset (Juges, xv, 5) : *Il brûla tout, depuis les gerbes et les blés, jusqu'aux plantations d'olive* (kerem)? Là, dit R. Papa [1], on l'appelle *kerem d'olive*, mais non *kerem* tout court (vigne). Mais en tout cas l'objection ne subsiste-t-elle pas qu'il y a entre elles un point commun, à savoir qu'on les offre sur l'autel (est-ce une exclusion pour le reste)? Non, on les compare aux sept espèces de produits supérieurs de la Palestine [2] : De même que si l'on en mange il faut les bénir, de même cette récitation est exigible pour tout ce dont on jouit. Mais ne peut-on objecter que pour ces sept espèces c'est différent, parce qu'on est tenu d'en prélever des prémisses (qu'elles ont cette supériorité sur tous les produits)? De plus, s'il est vrai qu'on en déduit la bénédiction d'après, comment sait-on qu'il en faut une au préalable? Ceci n'est pas une objection sérieuse; car si l'on bénit Dieu en étant rassasié, à plus forte raison le fait-on en étant affamé. Mais comme il est question (dans le verset parlant de louanges à Dieu) de plantations de quatrième année, cela ne peut s'appliquer qu'à ce qui pousse sur terre; d'où sait-on qu'il faut bénir la consommation de viande, d'œufs et de poissons? C'est notre raison qui nous indique de ne jouir de rien ici-bas sans remercier Dieu.

Les rabbins ont enseigné qu'il est défendu de goûter à un objet sans dire une bénédiction, sous peine de commettre une prévarication. Que faire en cas d'omission? Aller consulter un sage. Mais que peut y faire ce dernier et comment réparera-t-il la faute? Cela veut dire, répond Raba, on va d'avance chez un savant, qui vous apprend les formules de bénédiction, afin que l'on n'arrive pas à commettre ce péché. R. Juda dit, au nom de Samuel, que l'action de goûter à quelque chose sans bénédiction équivaut au détournement de saintetés du ciel, puisqu'il est dit : *A Dieu appartient la terre avec ce qu'elle renferme* (Psaume xxiv, 1). R. Lévi demanda : Ce verset n'est-il pas contredit par cet autre (*ibid.* cxv, 16) : *Les cieux sont à l'Éternel et la terre aux hommes?* Il n'y a pas de contradiction; le premier verset parle du cas où la bénédiction n'est pas encore dite (cela appartiendra encore, en ce cas, à Dieu), mais après
F. 35b. que la bénédiction aura été dite, c'est aux hommes. R. Ḥanina bar-Papa dit : La jouissance d'un objet pris ici-bas sans bénédiction équivaut à un vol fait au Très-Saint et à l'ensemble d'Israël (qui sera puni de la disette de fruits à

bénir d'autres fruits ne servant pas à l'autel.

[1] Tr. *Baba Metzia*, fol. 87b.

[2] Voir Deutéronome, viii, 8, 1re partie, p. 111.

cause de cette faute); comme il est dit (Proverbes, xxviii, 24): *Celui qui vole son père et sa mère, en disant ce n'est pas un péché, est un associé des brigands;* or ici le mot *père* signifie l'Éternel, dont il est dit (Deutéronome, xxxii, 7): *N'est-ce pas ton père, qui t'a formé?* Et la *mère* n'est autre que l'assemblée d'Israël, dont il est dit (Proverbes, i, 8): *Écoute, mon fils, la morale de ton père, et ne dédaigne pas les recommandations de ta mère.* Que signifient ces mots : *Il est le compagnon des brigands?* C'est que, dit R. Ḥanina bar-Papa, il est digne d'être le compagnon de Jéroboam, fils de Nebat, qui a détourné les Israélites de leur père qui est aux cieux (celui qui mange sans bénir entraîne les autres au mal).

R. Ḥanina bar-Papa présenta l'objection suivante : N'y a-t-il pas de contradiction entre ce verset (Osée, ii, 9) : *Je prendrai* MON[1] *blé en son temps*, et celui-ci (Deutéronome, xi, 14) : *Tu rentreras* TON *blé?* Non, lorsque Israël accomplit les volontés du Seigneur, sa moisson est productive; au cas contraire, elle ne réussit pas. Les rabbins ont enseigné : Pourquoi est-il dit : *Tu rentreras ton blé* (cela ne va-t-il pas sans dire)? C'est qu'il est écrit : *Le livre de cette Loi ne quittera pas tes lèvres* (Josué, i, 8); or, pour qu'on ne prenne pas ces mots à la lettre, il est écrit: *Tu rentreras ton blé*, c'est-à-dire que tu ne dois pas négliger pour cela tes affaires[2]. Telle est l'interprétation de R. Ismaël. R. Simon ben-Yochaï dit : Si l'homme laboure au temps de la culture, s'il sème aux semailles, s'il récolte au moment de la moisson, si ensuite il bat les gerbes et qu'il les vanne dans un moment propice, qu'adviendra-t-il de la Loi[3] (quel temps lui consacrera-t-il)? Il faut donc expliquer cela en disant que, si Israël accomplit la volonté de Dieu, le travail des champs se fera par d'autres, comme il est dit (Isaïe, lxi, 5) : *Les étrangers seront là et feront paître tes troupeaux*, etc. Mais si Israël est rebelle, il devra lui-même se livrer à tous ces rudes travaux, comme il est dit: *Tu rentreras ton blé*, et, de plus, il devra accomplir le travail d'autrui, selon ces mots : *Tu serviras tes ennemis*, etc. (Deutéronome, xxviii, 48). Abayé dit: Un grand nombre de gens ont agi selon l'avis de R. Ismaël et s'en sont bien trouvés; ceux qui ont fait comme R. Simon ben-Yochaï n'ont pas réussi. Raba dit aux rabbins : Je vous prie de ne pas paraître devant moi aux mois de nissan et de tissri (moment des moissons), afin que pendant le reste de l'année vous ne soyez pas préoccupés des moyens de vivre.

[1] C'est-à-dire, comment le premier verset appelle-t-il Dieu possesseur des produits de la terre, et le second verset indique-t-il le contraire?

[2] Raschi remarque à ce propos : Comme la misère empêche le plus souvent d'étudier la Loi, il est bon de travailler et de s'adonner à l'agriculture.

[3] Le même auteur s'exprime en ce sens, exclusivement favorable à l'étude de la Loi, dans le Talmud de Jérusalem. Voir plus haut, 1re partie, p. 15.

Rabbah bar bar-Hana ou R. Yochanan dit, au nom de R. Juda bar-Elaï[1] : On voit bien que les dernières générations ne ressemblent pas aux premières; celles-ci faisaient de la Loi l'essentiel, et de leurs travaux l'accessoire; aussi ont-elles pu maintenir l'un et l'autre; tandis que les dernières générations, qui ont fait de leurs travaux l'essentiel et de la Loi l'accessoire, n'ont réussi ni dans l'un ni dans l'autre. La même comparaison, dit-il, est encore applicable à ceci[2]: Les premières générations entraient leur récolte par la grande porte, afin qu'il y eût bien l'obligation de prélever la dîme; les générations nouvelles les rentrent par les toits, par les cours ou par les haies, pour se dispenser ainsi de donner cette part; car on sait ce que dit R. Yanaï, qu'on est obligé seulement de donner la dîme sur les produits lorsqu'ils ont vu la face de la maison, comme il est dit : *J'ai enlevé les saintetés de la maison* (Deutéronome, XXVI, 13, il faut donc qu'elles y aient pénétré); selon R. Yochanan, il suffit de l'accès dans la cour pour constituer l'obligation, comme il est dit (*ibid.* 12) : *Ils mangeront dans tes portes* (il suffit donc que les produits aient passé par là) *et se rassasieront.*

« Excepté le vin, etc. »

Pourquoi cette exception a-t-elle lieu pour le vin? Est-ce que par suite de son changement avantageux[3] on doit aussi changer la bénédiction? Mais cependant on ne change pas la bénédiction de l'huile si même elle est améliorée, et R. Juda ne dit-il pas au nom de Samuel, ainsi que R. Isaac au nom de R. Yochanan, qu'on récite pour l'huile d'olive la formule : « Béni soit le Créateur des fruits de l'arbre? » Là c'est différent, on ne saurait s'exprimer autrement; on ne peut pas la bénir par la formule : « Béni soit le Créateur du fruit de l'olivier, » puisque le fruit lui-même se nomme ainsi[4]; mais que l'on dise : « Le Créateur du fruit de l'olivier » (de l'arbre). Aussi Mar Zoutra dit-il : La différence a pour cause que le vin nourrit, et non l'huile. Mais l'huile n'est-elle pas aussi un réconfortant? N'a-t-on pas enseigné[5] que si l'on fait vœu de s'abstenir de toute nourriture, on peut prendre du sel et de l'eau? car, dit-on, ces deux objets ne constituent pas la nourriture, comme toute autre consommation en boisson[6]; et il n'y a pas à supposer que c'est une objection contre Rab et Samuel, selon lesquels il faut seulement réciter la formule : « Créateur des espèces de nourriture, » pour les cinq espèces de blé (le froment, l'orge, le riz, l'épeautre et le seigle); car, dit R. Houna, cet enseignement s'applique à celui qui s'interdit

[1] Tr. *Guittin,* fol. 81ᵃ.

[2] Comp. tr. *Guittin,* fol. 87ᵃ.

[3] Comme le fruit ou raisin est devenu du vin.

[4] En hébreu, l'olivier et l'olive portent un seul et même nom : זית·

[5] Tr. *Eroubin,* fol. 26ᵇ et 30ᵃ.

[6] Donc, l'huile y est comprise et elle

toute nourriture (hormis l'eau et le sel); donc l'huile est une nourriture. (Pourquoi alors ne comporte-t-elle pas aussi une nouvelle bénédiction?) C'est que le vin fortifie et non l'huile. Est-il vrai que le vin a cette qualité? Au contraire, Raba n'en buvait-il pas à chaque veille de Pâques[1] pour s'affaiblir et manger ensuite beaucoup d'azymes? C'est qu'un peu soutient, mais une grande quantité excite l'estomac. Mais soutient-il dans un cas quelconque? N'est-il pas dit : *Le vin réjouit le cœur de l'homme et le pain le soutient?* Il paraît donc que le pain a cette vertu? Non, le vin a les deux qualités: il soutient et il égaye, tandis que le pain n'a pas la seconde. S'il en est ainsi, faut-il, après l'avoir bu, réciter les trois sections de l'action de grâce complète? Non, car il ne constitue pas un repas. Mais, demanda R. Nahman bar-Isaac à Raba, si l'on s'en contente, que dit-on? — Attends, lui répondit-il, l'arrivée du prophète Élie, pour qu'il le dise; pour le moment, personne ne s'en contenterait.

On a dit plus haut que, selon R. Juda, au nom de R. Samuel, ou R. Isaac au nom de R. Yochanan, on dit pour la jouissance de l'huile d'olive la formule : « Créateur des fruits de l'arbre. » Dans quel cas? Il ne peut être question du cas où on la boit, puisque c'est nuisible, ainsi qu'on apprend : Si l'on boit de l'huile d'une oblation faite aux sacerdotes (*teroumâ*), on paye le capital (comme dommage), mais non le cinquième (il n'y a pas eu de jouissance); mais si l'on s'en frotte le corps, il faut payer un cinquième en sus (dans quel cas est-ce donc?). Il s'agit du cas où l'on y trempe du pain. Mais alors l'huile n'est qu'accessoire, et l'on a enseigné, en règle générale, qu'en cas d'une part essentielle et d'une autre accessoire, on ne bénit que l'essentiel, ce qui dispense aussitôt de bénir pour l'accessoire? C'est qu'on l'a pris dans un certain mets (*anygarum*), où l'huile est essentielle; car, dit Rabbah bar-Samuel, on appelle *anigaron* l'eau où l'on a fait bouillir des raves, et *ansigaron* l'eau de toutes espèces d'herbes potagères[2]. Mais alors l'*anigaron* n'est-il pas essentiel et l'huile accessoire, de sorte qu'on ne la bénirait pas selon la précédente F. 36ᵃ.
règle? C'est que l'on s'en sert comme remède contre le mal de gorge; or on a enseigné : Si l'on souffre de la gorge le samedi (jour auquel on ne prend pas de médecine[3]), on ne doit pas commencer par se la gargariser avec de l'huile, mais mettre beaucoup d'huile dans l'*anigaron* et l'avaler (alors on bénit l'huile). Cela ne va-t-il pas sans dire? Non, on aurait pu croire, comme il s'agit de

est aussi considérée comme une nourriture.

[1] Voir traité *Pesahim*, fol. 107ᵇ.

[2] Il s'agit là évidemment de deux espèces de sauces ou ragoûts faits avec des entrailles de poisson, bien connus des Grecs et des Romains; on appelait la sauce *œnogaron* lorsqu'on la préparait avec du vin, et *onygaron* lorsqu'on y joignait du vinaigre.

[3] Les sages l'ont interdit, lorsqu'il n'y a pas de danger mortel, dans la crainte que l'on ne viole le sabbat en broyant des ingrédients nécessaires au remède.

médicament, qu'il ne faut pas du tout le bénir; on nous apprend donc qu'il le faut, parce qu'il y a eu jouissance.

Pour de la farine de froment préparée comme mets on dit, selon R. Juda: «Créateur des fruits de la terre,» et selon R. Nahman : «Tout a été créé par sa parole.» Il est inutile, dit Raba à R. Nahman, que tu contredises l'avis de R. Juda, car il est confirmé par R. Yochanan et Samuel. R. Juda dit, au nom de Samuel, ainsi que R. Isaac, au nom de R. Yochanan : Pour la jouissance de l'huile d'olive on dit : «Créateur des fruits de l'arbre.» Il paraît donc que, malgré sa transformation, on la considère comme fruit (et l'on dit : «des fruits de l'arbre»); il en est de même ici pour la farine (malgré le changement du blé en farine, on dit : «des fruits de la terre»). Est-ce comparable? L'huile ne peut avoir de changement supérieur, tandis que la farine peut être améliorée en pain. Et encore, s'il y a un changement supérieur, dira-t-on la formule «Tout a été créé,» et non «Créateur des fruits de la terre?» Au contraire, R. Zeira ne dit-il pas, au nom de R. Matna et de Samuel, que pour des citrouilles crues et pour de la farine d'orge, on dit la formule : «Tout a été créé par sa parole?» il paraît donc que, pour la farine de froment (qui est supérieure à l'orge), on dit : «Créateur des fruits de la terre?» Non, pour le froment on dit la même formule. Mais alors, pourquoi ne pas parler de froment, et y comprendre l'orge par *a fortiori?* C'est qu'en s'exprimant ainsi on aurait pu croire que, pour l'orge, il ne faut aucune bénédiction; on nous apprend donc que même en ce cas il faut la dire. Mais pourquoi supposer que l'orge est inférieure au sel et à l'eau de saumure pour lesquels on a prescrit[1] la formule «Qui crée tout par sa parole»? C'est que l'on aurait pu croire qu'il faut la bénédiction pour le sel et la saumure, parce que l'homme les prépare à son usage, tandis qu'il n'en faudrait pas pour la farine d'orge, qui a, comme remède, le but de nuire aux vers des intestins[2]; il a donc fallu enseigner l'obligation de la bénédiction, en raison de la jouissance.

Pour les parties tendres ou bourgeons de palmier on dit, selon R. Juda: «Créateur des fruits de la terre,» et selon Samuel : «Tout est dû à sa parole.» R. Juda adopte cette formule, parce que, dit-il, c'est un fruit. Samuel est d'un autre avis, parce que, dit-il, ce produit finit par durcir. Toutefois Samuel dit à R. Juda: Tu es un esprit perspicace et je partage ton avis, il est vrai, pour le radis qui finit aussi par durcir; pour lui on dit : «Créateur des fruits de la terre.» Mais cela ne prouve rien, car on plante le radis dans l'intention de le manger étant mûr (c'est donc un fruit), tandis qu'on ne plante pas le palmier pour en manger les pousses; or, comme elles n'ont pas cette destination, on ne

[1] Plus loin, fol. 40[b], et traité *Nedarim,* fol. 55[b].

[2] Voir tr. *Schabbath,* fol. 109[b], et tr. *Hullin,* fol. 67[b].

peut pas les bénir comme fruit (on dit donc l'autre formule). Cependant, au sujet des câpres, quoiqu'on les plante en vue de leurs calices de fleurs (bourgeons), on enseigne[1] que, pour les espèces de câpres, leurs feuilles et leurs calices on dit : «Créateur des fruits de la terre;» mais pour les fruits eux-mêmes ou leur écorce, on dit : «Tout est dû à sa parole?» C'est que, répond R. Nahman bar-Isaac, on plante les câpres en vue de leurs feuilles et bourgeons (qu'on préfère au reste), tandis qu'on ne plante pas les palmiers en vue des pousses. En somme, quoique Samuel ait approuvé R. Juda, l'avis de Samuel sert de règle.

R. Juda dit, au nom de Rab, que pour des câpriers des trois premiers ans de plantation on peut, hors de Palestine, après avoir rejeté le fruit (la baie), en manger les *câpris* ou l'écorce. Est-ce à dire que la baie est un fruit et non la câpre? Ne dit-on pas au contraire que, pour tous les produits du câprier, pour les feuilles et les bourgeons, on dit : «Créateur des fruits de la terre;» mais pour les baies et les câpres on dit : «Créateur des fruits de l'arbre?» (*Rép.*) R. Juda est de l'avis de R. Akiba, car on a enseigné que selon R. Éliézer on prélève la dîme des câpriers pour les bourgeons, les fruits et l'écorce; selon R. Akiba, on ne la prélève que sur les fruits eux-mêmes qui portent ce nom. Mais alors pourquoi ne pas dire simplement que l'avis de R. Akiba sert de règle? Si l'on avait dit cela, on aurait pu croire que cet avis s'applique même à la Palestine; on nous apprend donc qu'on admet l'avis le moins grave pour l'appliquer seulement hors de la Palestine[2]. Et l'on ne dit pas que l'avis de R. Akiba sert de règle hors de Palestine, en vertu du principe de l'application d'un avis moins grave; car si l'on s'était exprimé ainsi, on eût dit qu'il a lieu seulement pour la dîme des fruits d'arbres, qui en Palestine même est une obligation imposée seulement par les rabbins[3]; mais comme ceux des trois premiers ans de plantation sont interdits en Palestine par le texte biblique, on aurait pu croire que l'interdiction s'étend hors de ce pays; on apprend donc le contraire[4]. Rebina vit que Mar bar-R. Asché jetait (en ce cas) les baies et mangeait les câpris. Quel avis suis-tu? lui demanda Rabina. Si c'est celui de R. Akiba qui est moins sévère, pourquoi ne pas adopter l'avis de Schammaï qui l'est encore moins? Car on a enseigné que, selon Schammaï, on considère le câprier comme formant un mélange hétérogène avec la vigne, mais non selon Hillel; cependant tous deux reconnaissent qu'on lui applique la prescription des trois premières années de plantation. N'y a-t-il pas là une contradiction? on

[1] Mischnâ, 1re section, tr. *Maasserôth*, ch. IV, § 6.

[2] Comp. tr. *Schabbath*, fol. 139a.

[3] La Loi, comme l'observe Raschi, n'impose l'obligation de la dîme que sur le froment, le vin et l'huile. — Quant à Akiba, il parle des fruits d'arbres.

[4] On peut, hors de la Palestine, consommer les *câpris* pendant les trois ans qui suivent la plantation.

commence par dire que, selon Schammaï, c'est considéré comme un mélange hétérogène avec la vigne, parce que l'on considère ce produit comme de la verdure; puis on dit que tous reconnaissent qu'on lui applique la loi de prescription des trois ans, comme lorsqu'il s'agit de la plantation d'un arbre? Cette contradiction n'est qu'apparente; car Schammaï, ayant des doutes à cet égard, lui applique les deux lois sévères, tantôt celle de la verdure, tantôt celle de l'arbre. Mais même en ce cas, n'y a-t-il pas, selon Schammaï, doute sur l'application de la prescription de trois ans? Or on a enseigné[1] qu'en cas d'un tel doute il est défendu d'en manger en Palestine; c'est permis en Syrie, et au dehors on peut même aller en acheter, pourvu qu'on ne le voie pas (de crainte d'abus), lorsqu'il les cueille (n'en résulte-t-il pas qu'on peut les manger?). (*r.*) Lorsque dans un passage l'avis de R. Éliézer est contesté par R. Akiba,
F. 36[b]. on suit ce dernier; mais si l'avis de Schammaï est en opposition avec Hillel[2], il ne change pas (donc, selon Schammaï, ces fruits étaient défendus, et Mar bar-R. Asché, en les mangeant, suivait l'avis de R. Akiba). Mais ne faut-il pas considérer que l'écorce garde le fruit[3]? Or la Loi, en disant : *Vous ne toucherez pas à la primeur des fruits* (Lévitique, xix, 23), a en vue ce qui lui est adjoint, savoir : la garde du fruit (donc n'est-ce pas interdit pour cette cause?). Raba répond : On n'a égard à cette gardienne spéciale du fruit que lorsqu'elle subsiste aussi bien sur pied que coupée; mais comme ici elle tombe après que le fruit est cueilli, on n'y a pas égard. Abayé objecta cet enseignement[4] : On ajoute à la grenade (pour lui constituer la grandeur légale de l'œuf) le bouton, mais non le bourgeon fleuri[5]; or, de ce que l'on dit qu'on n'y ajoute pas la fleur, il paraît qu'on ne la considère pas comme nourriture, et pourtant on enseigne[6] que, comme primeur (ערלה), on défend les pelures de grenade, la fleur, l'écorce de noix et les graines de raisin? En effet, dit Raba, on n'appelle gardienne du fruit que ce qui reste au moment de la maturité; tandis que pour les câpres l'écorce tombe à ce moment. Est-ce bien ainsi? R. Naḥman ne dit-il pas, au nom de Rabbah bar-Abouha[7] : On défend comme *Orla* l'usage des bourgeons de dattes, parce qu'ils constituent la garde du fruit; or ils ne subsistent qu'avant la maturité, et pourtant on les nomme gardiens? C'est que R. Naḥman est de l'avis de R. Yossé, qui dit dans une Mischnâ[8] : On

[1] Mischnâ, 1[re] section, tr. *Orla*, ch. iii, § 9; Talmud, tr. *Kidouschin*, fol. 39[a].

[2] Tr. *Betsa*, fol. 11[b]; tr. *Yebamôth*, fol. 9[a].

[3] Et, bien que R. Akiba dispense l'écorce des droits de la dîme, on ne saurait appliquer cela à la loi sur les trois ans de plantation.

[4] Mischnâ, 6[e] section, traité *Ouktsin*, ch. ii, § 3; Talmud, tr. *Hullin*, fol 118[b].

[5] Ce qui entoure la baie dans le câprier est comme la fleur pour la grenade.

[6] Mischnâ, 1[re] section, tr. *Orla*, ch. ii, § 8.

[7] Tr. *Pesaḥim*, fol. 52[b].

[8] Mischnâ, tr. *Orla*, ch. i, § 6.

défend (à cette époque) l'usage du verjus (raisin non encore mûr), que l'on considère comme fruit, contrairement à l'avis des rabbins[1]. Mais, demanda R. Simi de Neherdea, les rabbins contestent-ils son avis pour d'autres arbres? N'a-t-on pas enseigné[2] que dans la septième année de repos agraire on ne taille plus les arbres, selon Schammaï, à partir du moment où ils produisent des fruits? selon Hillel, on cesse pour les caroubiers, lorsque leurs branches chargées s'enchaînent; pour les ceps de vigne, lorsque les grains sont mûrs; pour les oliviers, lorsqu'ils fleurissent, et pour les autres arbres, lorsqu'ils commencent à produire leurs fruits; R. Assi ajoute qu'au terme *bossar* répondent le grain et le flageolet blanc. Cette dernière hypothèse est-elle possible (lorsqu'on parle de raisin)? On veut seulement dire que c'est là la grandeur du grain non mûr. Or l'avis qu'on admet seulement le *bossar* comme fruit et non le *samadar*, est celui des rabbins (en contestation plus haut avec R. Yossé), et pourtant on enseigne que l'on considère les arbres comme fruitiers, dès qu'ils produisent (donc le *samadar* n'est-il pas aussi un fruit?). Aussi Raba répondit-il : On appelle gardien du fruit l'objet qui lui est tellement nécessaire que si on l'enlevait le fruit se fanerait; tandis qu'ici ce n'est pas le cas. On fit une expérience pour démontrer cette règle : on enleva la fleur d'une grenade et elle se dessécha; mais lorsqu'on enleva la fleur du câprier, ce fruit se maintint. [On adopte comme règle à suivre l'avis de Mar bar-R. Asche, selon lequel on jette les grains et l'on peut manger l'écorce; et de même, si on ne les considère pas comme fruits au point de vue de l'*Orla*, ils ne le sont pas non plus pour la bénédiction à réciter, et au lieu de dire la formule : «Créateur des fruits de l'arbre,» on dit : «Créateur des produits de la terre[3].»]

Pour le poivre on dit, selon R. Schescheth, la formule : «Tout est dû à sa parole.» Selon Raba on ne dit rien. Il se conforme en cela à ce qu'il dit ailleurs[4]: Si l'on mâche du poivre ou du gingembre au jour du grand pardon, cela ne constitue pas une interruption de jeûne. Ne peut-on objecter cet enseignement : Il doit y avoir une déduction à tirer du verset : *vous ne toucherez pas à la primeur des fruits;* et comme il va sans dire que les produits de l'arbre fruitier sont destinés à être mangés, à quoi bon le redire? Pour y comprendre l'arbre dont le bois et le produit ont le même goût, savoir le poivre, afin de démontrer que le plant de poivre (malgré sa petite taille) est considéré comme plantation interdite les trois premiers ans, et pour montrer qu'il ne manque rien à la Terre-

[1] Dans ce cas, on adopte comme règle leur avis, parce que c'est celui de la pluralité.

[2] Mischnâ, tr. *Schebüth*, ch. IV, § 11; Talmud, tr. *Pesaḥim, ibid.*

[3] Tout ce passage, que nous avons mis entre crochets, ne se trouvait pas dans les premières éditions du Talmud; il a été ajouté plus tard, à titre de conclusion.

[4] Tr. *Yôma,* fol. 81^b.

Sainte, dont il est dit (Deutéronome, VIII, 9): *C'est un pays où tu mangeras le pain sans crainte, tu n'en manqueras pas, tout y est* (comment se fait-il qu'ici on le considère comme fruit)? Il n'y a pas de contradiction; on considère le poivre comme plantation tant qu'il est vert (et l'on dit alors : «Créateur des fruits de la terre»), mais non s'il est sec. Les rabbins demandèrent à Marimar : Comment se fait-il que l'on ne considère pas comme une interruption du jeûne de *Kippour* de mâcher du gingembre? Raba ne dit-il pas qu'il est permis de manger (quoique de provenance étrangère) des électuaires de l'Inde[1] (ou de l'Éthiopie) et que l'on dit alors la formule : «Béni soit le Créateur des produits de la terre» (comment se fait-il qu'on le considère comme une nourriture)? C'est que l'on parle du cas où c'est vert (alors c'est mangeable et cela constitue un fruit); mais s'il est sec, il est sans valeur. Pour le *habitz* (mélange de farine, miel et huile) du pot, ainsi que pour le froment pilé, on dit, selon R. Juda, la formule : «Tout est dû à sa parole;» selon R. Cahana, on dit : «Créateur des espèces de nourriture.» Pour le froment pilé seul, ils admettent unanimement la formule «Créateur des espèces de nourriture;» ils ne sont en désaccord que pour le cas où il ressemble au mets précédent; on dit alors, selon R. Juda : «Tout lui est dû,» parce que le miel (dont c'est la formule ordinaire de bénédiction) y forme la partie essentielle; selon R. Cahana, la farine y joue le principal rôle, et l'on dit en conséquence la formule qui s'adapte à ce produit. Il faut croire, dit R. Joseph, que la raison penche en faveur de ce dernier avis, puisque Rab et Samuel disent tous deux que si une nourriture contient l'une des cinq espèces de blé (citées plus haut), on dit, en la mangeant, la formule : «Créateur des espèces de nourriture.»

Outre cet avis, ces deux rabbins répètent la même règle pour les cinq espèces de blé elles-mêmes. Et quoique cette répétition semble inutile, chaque avis a sa portée; si la seconde règle avait été seule énoncée, on aurait cru que l'on récite seulement cette formule pour l'espèce pure, mais non lorsqu'il y a
F. 37ᵃ. mélange; on apprend donc le contraire par la première règle. Et si cette règle seule avait été énoncée, on aurait cru que la même formule s'applique aussi au riz et au millet lorsqu'ils sont purs, l'exclusion s'appliquant au mélange; on nous apprend donc qu'elle se dit seulement pour les cinq espèces, mais non pour le riz et le millet, fussent-ils sans mélange. Mais est-il vrai qu'on ne récite pas cette formule lorsqu'on en mange? N'est-il pas dit : Si l'on apporte à quelqu'un du pain de riz ou de millet, on dit les bénédictions antérieure et postérieure comme pour un mets cuit; or, pour ce dernier, on dit auparavant la formule : «Créateur des espèces de nourriture,» et à la fin une qui résume

[1] Bien qu'il arrive d'un pays habité par des idolâtres et des païens, on ne le considère pas comme impur.

les trois? Non, on veut dire qu'il y a analogie mais non identité parfaite; car il est vrai que l'on dit, comme pour le mets cuit, une auparavant et une après; mais il y a ces deux différences qu'au commencement, au lieu de dire : «Créateur des produits de la terre,» on dit : «Tout est dû à sa parole,» et à la fin, au lieu de dire le résumé des trois sections de l'action de grâce, on dit cette formule : «Il a créé des âmes nombreuses et pourvu aux besoins de toutes ses créatures.» Mais le riz n'est-il pas un mets cuit? N'a-t-on pas enseigné que l'on compte comme tels (en les comprenant sous la même formule) le froment divisé en plusieurs parties, ou le gruau, ou la fine fleur de farine et le riz? Or, quel est l'avis qu'on exprime là? Celui de R. Yochanan ben-Nouri, qui dit[1] : Le riz est considéré comme une espèce de blé, et s'il est trempé à Pâques, il entre dans la catégorie des défenses spéciales à cette solennité; et si l'on en fait des pains azymes, ils suffisent pour remplir le devoir de la consommation légale, et non selon les rabbins. Et encore ne sont-ils pas du même avis? On enseigne que celui qui broie du froment (le mâche) est tenu de réciter la bénédiction : «Créateur des fruits de la terre;» si on l'a moulu, rôti ou cuit, et que les morceaux soient fermes, on dit avant d'en manger la formule : «Qui produit le pain de la terre,» et, à la fin, les trois sections de l'action de grâce complète; si les morceaux ne se tiennent pas solides, on commence par dire la formule : «Créateur des espèces de nourriture,» et à la fin, le résumé de l'action de grâce; en mâchant du riz, on dit : «Créateur des produits de la terre;» après l'avoir moulu, rôti ou cuit, quoique les morceaux se tiennent fermes, on dit au commencement la formule : «Créateur des espèces de nourriture,» et à la fin, le résumé des trois sections. Or, si c'était l'avis de R. Yochanan ben-Nouri, selon lequel le riz est une espèce de blé, ne faudrait-il pas réciter au préalable la formule : «Qui produit le pain de la terre,» et ensuite les trois sections complètes? Il faut donc admettre que c'est l'opinion des rabbins, et il reste l'objection de Rab et de Samuel[2]? Elle reste irrésolue.

On a dit plus haut : Celui qui mâche du froment doit réciter la formule : «Créateur des produits de la terre;» mais n'a-t-on pas dit pour ce cas : «Créateur des espèces de semences?» Il n'y a pourtant pas de contradiction; ce dernier avis est celui de R. Juda, et le premier celui des rabbins, comme il est dit : Pour la verdure on récite la formule : «Créateur des produits de la terre;» selon R. Juda, on dit : «Créateur des espèces de plantes.» On a dit aussi : Celui qui mâche du riz récite la formule : «Créateur des produits de la terre;» si on l'a moulu, rôti ou cuit, quoique les morceaux se tiennent fermes, on

[1] Tr. *Pesahim*, fol. 35^a et 114^b.

[2] N'ont-ils pas, au contraire, dit plus haut qu'en aucun cas on ne dit pour le riz la formule : «Créateur des espèces de nourriture?»

commence par dire : «Créateur des espèces de nourriture,» et ensuite on récite le résumé de l'action de grâce. Comment se fait-il qu'on dise ailleurs qu'après en avoir mangé on ne dit rien? Il n'y a pas de contradiction, répond R. Schescheth : le premier avis est celui de R. Gamaliel, le second celui des rabbins; car on a enseigné quelle est la règle à suivre : Si ce que l'on mange est l'une des sept espèces privilégiées de la Palestine, il faut, selon R. Gamaliel, réciter l'action de grâce complète; selon les rabbins, le résumé suffit. Il arriva à R. Gamaliel et à des vieillards, comme ils étaient assis dans une chambre à Jéricho, de recevoir des dattes[1], et ils les mangèrent. R. Gamaliel offrit à R. Akiba l'honneur de réciter la bénédiction (c'est-à-dire complète, selon son avis); mais celui-ci s'empressa de réciter le résumé. Akiba, s'écria R. Gamaliel, jusques à quand viendras-tu provoquer des discussions? — Maître, lui répondit-il, comme ton avis est contredit par celui de plusieurs autres, la règle est, selon ton propre enseignement, que l'avis de la majorité l'emporte sur une opinion isolée. R. Juda dit, au nom de R. Gamaliel : Si c'est l'une des sept
F. 37b. espèces privilégiées et non du blé, ou du blé qu'on n'a pas pétri en pain, il faut, selon R. Gamaliel, réciter les trois sections complètes. Selon les autres sages, une seule bénédiction suffit. Si ce n'est ni l'une des sept espèces, ni du blé, comme, par exemple, du pain de riz ou de millet, on dit, après en avoir mangé, le résumé de l'action de grâce, selon R. Gamaliel, et rien selon les sages. Or, quel est l'avis qu'on exprime là (tandis que plus haut on prescrit de réciter le résumé après le manger)? Si c'est l'avis de R. Gamaliel, on ne comprend pas qu'on dise à la fin de la première partie: Si les morceaux ne se tiennent pas solides, on commence par réciter la formule : «Créateur des espèces de nourriture;» à la fin, on dit le résumé de l'action de grâce; d'après qui est-ce dit? Ce ne peut être d'après R. Gamaliel : puisqu'il prescrit les trois sections complètes pour les dattes et le froment broyé, à plus forte raison les faut-il réciter pour le blé (sorte de pain), si même les morceaux ne tiennent pas; il va donc sans dire que c'est l'avis des rabbins (qui prescrivent le résumé). S'il en est ainsi, ne se contredisent-ils pas (en étant d'avis dans un autre enseignement de ne rien réciter du tout en ce cas)? Non, on peut toujours admettre qu'il s'agit là de l'avis des rabbins; seulement, lorsque dans ladite *braïtha* on enseigne qu'il n'est pas besoin de réciter quoi que ce soit après en avoir mangé, c'est du riz qu'il s'agit.

Raba dit : Pour le *rihata* (mélange de farine, miel et huile) que mangent les campagnards, on dit, s'il y a beaucoup de farine, la formule : «Créateur des espèces de nourriture.» Pourquoi? Parce que la farine (dont c'est la formule)

[1] Comme le miel découle des dattes et qu'il constitue une des sept espèces privilégiées de la Palestine, il communique cette même valeur légale à la datte.

y joue le principal rôle. Mais pour ce mets chez les citadins, on dit la formule : « Tout est dû à sa parole, » parce que le miel y forme la partie essentielle. Puis Raba changea d'avis et prescrivit pour les deux cas la formule : « Créateur des espèces de produits, » car Rab et Samuel disent tous deux : Lorsqu'un mets contient une partie des sept espèces privilégiées de produits, on dit : « Créateur des espèces de nourriture. » R. Joseph dit[1] : Si l'on mange du pain trempé dont les morceaux sont de la grandeur d'une olive, on dit auparavant : « Béni soit celui qui produit du pain de la terre, » et ensuite les trois sections complètes de l'action de grâce; si les morceaux n'ont pas cette grandeur, on dit auparavant : « Créateur des espèces de nourriture, » et à la fin le résumé de l'action de grâce. On le sait, dit R. Joseph, de ce qu'il est dit : Si quelqu'un (non sacerdote) se met à faire offrir (par le sacerdote) un mets consacré (gâteau) à Jérusalem, il dit : « Soit loué celui qui nous a fait vivre et subsister et atteindre cette époque; » si l'on veut en manger, on dit : « Soit loué celui qui produit le pain de la terre, » et l'on ajoute à ce sujet qu'il faut d'abord l'avoir brisé en morceaux de la grandeur d'une olive[2]. S'il en est ainsi, dit Abayé, d'après celui qui a enseigné dans l'école de R. Ismaël qu'il faut les broyer jusqu'à les réduire en farine, y a-t-il toujours lieu de dire la formule : « Qui produit le pain de la terre? » Et il n'y a pas à dire qu'il en est effectivement ainsi, puisqu'on a enseigné que, si pendant la fête de Pâques on en réunit de la grandeur d'une olive et qu'on les mange à l'état de pain levé, c'est un crime condamnable; et si c'est du pain azyme, ils servent à remplir le devoir (n'en résulte-t-il pas que c'est toujours considéré comme du pain?). C'est qu'ici il s'agit du cas où l'on réunit ces morceaux en pâte. Comment alors expliquer la fin de ce passage, où l'on y met la condition de *les* avoir mangés (les morceaux), sans laisser l'intervalle de temps qu'il faudrait pour manger un morceau de la grandeur de quatre œufs[3]; or, s'ils sont repétris, il n'y avait pas à dire qu'on *les* ait mangés, mais qu'on *l'*a mangé (l'entier)? C'est qu'il s'agit du cas où les morceaux proviennent d'un grand pain (dont les fragments n'ont pas été entièrement détachés, quoique morcelés, et ensuite on ne les a pas pétris à nouveau). Quelle est, en somme, la règle? R. Scheschet répond que le gâteau de farine, d'huile et de miel, n'eût-il même pas de morceaux de la grandeur d'une olive, exige la bénédiction : « Celui qui produit le pain de la terre, » pourvu toutefois, ajoute Raba, qu'il ait la couleur du pain.

[1] Tr. *Menahoth*, fol. 75[b].

[2] Le prêtre prélevait une poignée sur ces oblations farineuses, qu'il jetait au feu (Lévitique, II, 6).

[3] Car, dit Raschi, si le temps est plus grand, cela revient à dire qu'en ce jour on a mangé du pain de la valeur d'une moitié d'olive et une autre moitié demain, et, en ce cas, la peine d'extermination ne peut pas avoir lieu.

On est obligé de prélever la *hala* (part sacerdotale de la pâte) sur les *troknin.* Rabin, à son arrivée, vint dire de la part de R. Yochanan que ce n'est pas exigible. Qu'entend-on par le mot *troknin?* La pâte, répond R. Abayé, rôtie dans le creux du four. Abayé dit aussi : On est dispensé de prélever la *hala* sur la *torita.* Qu'est-ce que c'est? Selon les uns, c'est de la pâte rôtie à la poêle[1]; selon d'autres, du pain de l'Inde; selon d'autres enfin, c'est du pain cuit à la chaleur du soleil. Ce dernier, à ce qu'apprend R. Hiya, est dispensé du prélèvement de la *hala.* Mais n'a-t-on pas enseigné, au contraire, qu'on y est obligé? Là, fut-il répondu, il y a une raison particulière; cela dépend, dit R. Juda, de la manière d'agir : si l'on fait les morceaux de pâte épais (ayant la destination du pain), on est obligé d'en prélever la part sacrée, et non si on les fait
F. 38 a. minces (sans soins). Que dit-on, demanda R. Abayé à R. Joseph, pour la pâte rôtie au creux du four? Ce n'est pas considéré comme pain, lui fut-il répondu, mais comme simple mélange de farine, et l'on dit, lorsqu'on en mange : « Créateur des espèces de nourriture. » Mar Zoutra constituait avec cela son repas et disait : « Béni soit le producteur du pain de la terre, » et ensuite les trois sections complètes de l'action de grâce. Mar bar-R. Asché a dit aussi qu'on peut s'en servir pour accomplir le devoir de consommer des azymes à Pâques. Pourquoi? C'est qu'il y a également lieu de l'appeler *pain de misère* (Deutér. xvi, 3). Il dit encore : Pour le jus (miel) de dattes, on dit la formule : « Tout est dû à sa parole, » parce que c'est seulement un extrait liquide. Ceci est conforme à l'avis du second docteur, cité dans cet enseignement[2]: Pour le miel de dattes, le cidre, le vinaigre de verjus et d'autres boissons de fruits provenant d'oblations sacerdotales, si on l'a bu, il faut, selon R. Éliézer, payer, outre le capital, un cinquième d'amende; selon R. Josué, on en est dispensé. L'un des rabbins demanda à Raba : Quelle formule dit-on pour des morceaux (d'épices) à peine broyés? Raba ne comprit pas quelle était la question; mais comme Rebina se trouvait devant lui, il lui demanda : Parles-tu de *sezam* (graines oléagineuses) ou de safran (sur lequel on répand ensuite du vin), ou de grains de raisins broyés (pour en faire une boisson)? Pendant ce temps, Raba réunit ses esprits (réfléchit) et dit au questionneur : Tu crois sans doute m'avoir demandé quelque chose d'insoluble, et tu me rappelles ce qu'a dit R. Assé, qu'il est permis de broyer en pâte des dattes d'oblations sacerdotales, à condition de n'en pas faire un objet de salaire (ou de payement aux ouvriers). En effet, la règle est que l'on peut le faire, et que, lorsqu'on en mange, on dit la formule : « Créateur des produits de l'arbre, » parce qu'elles conservent presque la même forme qu'elles ont à l'état normal (tellement on les écrase peu).

[1] C'est de la farine mêlée à l'eau et jetée sur un fourneau chaud.

[2] Mischnâ, 1re partie, tr. *Teroumoth*, ch. xi, § 2; Talmud, tr. *Hullin*, fol. 102b.

Pour un mets de farine grillée on dit, selon Rab, la formule : « Tout est dû à sa parole; » selon Samuel : « Béni soit le Créateur des espèces de nourriture. » Et, ajoute R. Hisda, ils ne diffèrent même pas d'avis; le second parle d'une pâte épaisse, et le premier d'une mince; or, quand elle est épaisse, c'est une véritable nourriture (et il faut réciter la formule en conséquence); mais lorsqu'elle est mince, ce n'est qu'un médicament (et l'on dit alors : « Tout est dû, etc. »). Mais, objecta R. Joseph, il est dit[1] que Rabbi et R. Yossé sont d'accord sur ce point qu'on peut battre le samedi cette pâte de farine grillée et l'on peut boire de la bière égyptienne; or, si l'on avait en vue par là[2] de prendre de la médecine, en permettrait-on en ce jour? — N'es-tu pas de cet avis, répliqua Abayé, et n'a-t-on pas enseigné[3] que le samedi on peut prendre comme médicament toutes espèces de mets et toutes sortes de boissons ? On a voulu dire autre chose : l'on pense d'ordinaire dans l'un et l'autre cas à en faire un objet de nourriture; selon une autre version, le but est de s'en nourrir, mais par le fait c'est de la médecine qui opère d'elle-même (c'est ce qui explique les deux termes *manger* et *médicament*). Du reste, cet avis de Rab et de Samuel est nécessaire (pour que l'on connaisse l'obligation de la bénédiction), car par cette citation (prise dans le traité *Sabbath*), on aurait cru que là il s'agit de l'intention de se nourrir, et que l'effet de la médecine est une conséquence spontanée (que pour cette raison il faut réciter une bénédiction); mais comme ici (en mangeant cette pâte très-mince) on a l'intention, dès le principe, d'en faire un médicament, on aurait pu croire qu'il ne faut aucune bénédiction; c'est pourquoi on nous apprend le contraire, et qu'il faut bénir ce dont on va tirer une jouissance.

« Pour le pain, on dit : Béni soit le producteur, etc. »

Les rabbins ont enseigné quelle doit être la formule : « *Celui qui* produit le pain de la terre. » Selon R. Néhémie on dit : « *Il* produit le pain de la terre[4]. » Tous les deux sont d'accord, dit Raba, que l'expression « *il* produit » signifie : qui a fait sortir (au passé), comme il est dit : *Le Dieu qui les a fait sortir d'Égypte* (Nombres, XXIII, 22); ils sont seulement en contestation sur le sens de l'expression « *celui qui* fait sortir. » Selon les rabbins, elle a également ce sens (au passé), comme il est dit : *Celui qui vous a fait sortir l'eau du rocher de pierre*

[1] En traitant la question de savoir si le samedi on peut jeter de l'eau sur du son et le pétrir (tr. *Schabbath*, fol. 156ª).

[2] C'est-à-dire, pour ces deux autorisations, spéciales à la journée du samedi.

[3] *Ibid.* fol. 169ᵇ, et tr. *Yôma*, fol. 49ª.

[4] Selon le premier, c'est המוציא avec l'article ה, pris substantivement; d'après l'autre, c'est מוציא, au présent, qu'il faut dire.

(Deutéronome, VIII, 15); selon R. Néhémie, cette expression s'applique au présent (et même au futur) puisqu'il est écrit : *Qui vous fera sortir de l'oppression de l'Égypte* (Exode, VI, 7). Les rabbins expliquent ce dernier verset de cette façon : L'Éternel, en s'adressant aux Israélites, leur a dit : Lorsque je vous ferai sortir, j'accomplirai pour vous une œuvre (miraculeuse) afin que vous sachiez bien que c'est moi qui vous ai retirés de là, comme il est dit : *Vous reconnaîtrez que c'est moi l'Éternel votre Dieu qui vous ai fait sortir* (au passé, *ibid.*).

Les rabbins louaient devant R. Zeira le fils de R. Zebid, frère de R. Simon bar-R. Zebid, en disant que c'est un personnage important, bien expérimenté dans les formules de bénédictions à réciter. Lorsqu'il viendra chez vous, dit-il, amenez-le-moi. Le fils de R. Zebid se rendit une fois chez lui, et lorsqu'on eut apporté du pain, il récita la bénédiction : « *Il* produit, etc. » (sans l'addition de l'article). Quoi! s'écria R. Zeira, est-ce là ce grand homme qu'on dit si
F. 38ᵇ. expérimenté dans la récitation des bénédictions? S'il avait dit : « *Celui qui* produit, » il se serait conformé au sens du verset précité et à la règle admise par les rabbins, qu'il eût ainsi approuvée par sa conduite; mais que nous apprend-il en disant la formule : « *Il* produit »? Il a agi ainsi, fut-il répondu, pour ne pas se mêler à la discussion. Mais la règle est qu'on dit la formule : « *Celui qui* produit le pain de la terre, » conformément à l'avis des rabbins, qui entendent cette expression dans le sens de *sorti* (au passé).

« Pour les légumes verts, on dit, etc. »

Il en est des légumes verts comme du pain : de même que le pain, quoique transformé à la flamme du four, nécessite toujours la même formule de bénédiction, il en est de même de ces légumes, quoique modifiés par le feu (on dit toujours, lorsqu'on en mange : « Béni soit le Créateur des produits de la terre »). Il y a lieu, dit Rabinaï au nom d'Abayé, d'en déduire l'opinion suivante, que pour les mets cuits (légumes verts) on récite la bénédiction : « Créateur des produits de la terre, » puisqu'on apprend que l'on compare le pain aux légumes (et que dans ces deux cas il s'agit de cuisson). R. Hisda enseigna, au nom de notre maître, savoir Rab, la même opinion au sujet des mets cuits; tandis que nos maîtres arrivant de la Palestine, comme, par exemple, Oula, au nom de R. Yochanan, prescrivent au contraire pour cette même circonstance la formule : « Tout est dû à sa parole. » Mais j'en déduis la règle suivante : Si pour un produit à l'état normal on dit : « Créateur des produits de la terre, » on récite, en le mangeant cuit, la formule : « Tout est dû à sa parole. » Mais si, en principe, on récite pour cet objet la dernière formule, on dit après l'avoir cuit : « Créateur des produits de la terre » (parce qu'alors il a aug-

menté de valeur). On comprend cette dernière hypothèse, d'une bénédiction supérieure pour les mets cuits, car cela s'applique, par exemple, au chou, à la poirée et à la courge; mais dans quel cas rencontre-t-on l'inverse[1]? Cela se trouve, dit R. Nahman bar-Isaac, pour l'oignon et l'ail (qui perdent leur valeur s'ils sont cuits).

De même R. Nahman exposa, au nom de notre maître, savoir Samuel, que pour les mets cuits on récite la formule : «Créateur des produits de la terre;» mais nos compagnons arrivant de la Terre-Sainte, tel que Oula, au nom de R. Yochanan, disent au contraire qu'en cette circonstance on récite la formule: «Tout est dû à sa parole.» Je prétends moi, ajoute-t-il, que c'est l'objet d'une discussion, car on a enseigné[2] : On est dispensé du devoir de manger des azymes, si l'on consomme du pain sans levain trempé ou cuit, mais non s'il est écrasé[3]; tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Yossé, on en est dispensé en mangeant du pain azyme trempé, mais non s'il est cuit, ne fût-il même pas écrasé (parce que, dès la cuisson, le pain change de nature). Mais, en réalité, cela n'est pas. D'après tout le monde on dit, pour les mets cuits, la formule : «Créateur des fruits de la terre,» et si dans l'enseignement précité R. Yossé interdit l'usage du pain sans levain lorsqu'il est cuit, c'est qu'il s'agit d'une considération spéciale, le devoir de manger des azymes à Pâques; or ce goût est perdu par la cuisson, tandis qu'ici (au point de vue de la récitation d'une formule) R. Yossé admet le même avis.

R. Hiya bar-Aba dit, au nom de R. Yochanan, que pour les légumes verts cuits on dit la formule : «Créateur des produits de la terre.» Selon R. Benjamin ben-Japheth, au nom du même, on dit en ce cas : «Tout est dû à sa parole.» C'est d'après ce dernier, dit R. Nahman bar-Isaac, qu'Oula a établi son erreur (de dire alors : «Tout est dû, etc.»). R. Zeira s'en étonne, en disant : Quel rapport y a-t-il entre R. Benjamin bar-Japhet et R. Hiya bar-Aba (pour que l'avis de ce dernier puisse être contre-balancé)? Ce dernier faisait bien attention aux enseignements de son maître, et il les répétait avec exactitude, ce que ne faisait pas R. Benjamin bar-Japheth; en outre, R. Hiya bar-Aba répétait tous les trente jours ce qu'il avait appris de son maître R. Yochanan, mais non R. Benjamin bar-Japheth[4]; de plus, en dehors de ces deux considérations, on peut citer ce fait, qu'on a cuit sept fois dans un pot des lupins, qu'on les a mangés comme dessert, et lorsqu'on vint demander à R. Yochanan quelle bénédiction il fallait

[1] C'est-à-dire, de réciter la formule «Créateur des produits de la terre» pour le mets cru, et la formule «Tout est dû à sa parole,» pour le fruit cuit.

[2] Tr. *Pesahim,* fol. 41[b].

[3] Cela prouve donc, dit Raschi, conformément à l'avis de Samuel, que la cuisson ne modifie en rien la nature même d'un produit.

[4] Tr. *Hullin,* fol. 86[b]; tr. *Keritôth,* fol. 27[a].

prononcer, il répondit qu'on dît la formule : «Créateur des produits de la terre.» Enfin R. Hiya bar-Raba raconte qu'il a vu comment Yochanan, en mangeant des olives salées, disait des bénédictions avant et après; or, si l'on admet que les verdures cuites restent malgré cela dans leur état normal, on conçoit qu'il ait dit auparavant la formule : «Béni soit le Créateur des fruits de l'arbre,» et ensuite le résumé de l'action de grâces; mais si l'on n'admet pas que ces mets restent intacts, on connaît encore la formule dite au préalable, savoir : «Tout est dû à sa parole.» Mais que disait-on à la fin? Peut-être la formule suivante : «Il crée des âmes nombreuses et il fournit le nécessaire à toutes ses créatures.» R. Isaac bar-Samuel objecta l'enseignement suivant[1] : Pour les verdures que l'on doit manger à Pâques (à titre d'herbes amères, en souvenir de l'esclavage d'Égypte), il suffit, comme obligation à remplir, d'en manger, au lieu de manger seulement les tiges; mais non si elles sont confites, cuites ou bouillies; or, si on les considère comme inaltérables à la cuisson, pourquoi est-ce défendu en ce cas? Là, c'est différent; il faut pour l'accomplissement de ce devoir que l'herbe soit amère, et une fois cuite, ce goût est parti. R. Jérémie demanda à R. Zeira : Comment se fait-il que R. Yochanan ait béni l'olive salée, puisque, en enlevant le noyau, elle n'a plus la grandeur voulue (légalement
F. 39a. pour la bénédiction)? Il ne faut pas croire, répondit-il, que la mesure soit celle d'une grande olive; il s'agit seulement d'une moyenne, ce qui a lieu dans le présent cas; car l'olive qu'on avait apportée à R. Yochanan était grande, de sorte que, en enlevant le noyau, il restait la mesure nécessaire. On a, en effet, enseigné que l'olive prise comme mesure n'est ni petite, ni grande, mais moyenne, c'est-à-dire lorsqu'elle est bien juteuse (agouri). R. Abahou dit : Tel ne doit pas être son nom, mais *abrouti*, ou selon d'autres *samroussi*[2]; seulement on l'a appelée *agouri*, pour dire que l'huile y est contenue comme dans une outre (*agour*).

On peut dire que la discussion précédente (au sujet des divergences de bénédiction pour la verdure cuite) est conforme à celle de ces *tanaïm* : lorsqu'il arriva à deux disciples qui se trouvaient en présence de Bar-Kappara d'avoir à manger des choux, certain légume vert (ou des prunes) et de jeunes perdrix, Bar-Kappara autorisa l'un d'eux à réciter la bénédiction. Il s'empressa de dire la bénédiction pour la dernière espèce de mets (la formule : «Tout est dû, etc.»); son compagnon se moqua de lui, et Bar-Kappara fut irrité. Ce n'est pas tant contre celui qui vient de réciter cette bénédiction, dit-il, que je suis irrité, mais contre celui qui se moque de lui en ma présence! Si ton compagnon ressemble à quelqu'un qui n'a pas goûté de viande pendant sa vie

[1] Tr. *Pesahim*, fol. 39a. — [2] Malgré la divergence des termes chaldaïques, le sens reste le même.

(de sorte qu'il dit la bénédiction pour la perdrix, l'objet le moins important), il n'est pas convenable que tu te moques de lui; en outre, ajouta-t-il ensuite, je suis aussi fâché contre celui qui a prononcé la bénédiction: car si l'on n'a pas de respect pour le savoir (si l'on ne me consulte pas en cas d'ignorance), ne devrait-on pas au moins respecter ma vieillesse? On raconte que tous deux moururent avant la fin de l'année (maudits par lui). Or, n'y avait-il pas là le sujet d'une discussion? Celui qui a prononcé la bénédiction pensait que pour le mets cuit et la perdrix on récite la formule : «Tout est dû à sa parole;» alors il a donné la préférence à ce qu'il trouvait le meilleur; celui qui s'est moqué de lui était d'un autre avis et pensait que, pour le premier mets, on devait dire la formule : «Créateur des produits de la terre,» tandis que pour les jeunes perdrix on dit : «Tout est dû à sa parole» (formule reconnue inférieure); donc, selon lui, il eût mieux valu dire l'autre bénédiction (est-ce cela)? Non, ils sont d'accord sur ce point que, pour l'un et l'autre mets, on dit seulement la formule : «Tout est dû, etc.» Ils ne sont en contestation que sur ceci : selon l'un, on donne la préférence à ce qu'on aime; selon l'autre, au chou qui nourrit.

R. Zeira raconte : Lorsque nous nous trouvions chez R. Houna, il nous dit que pour des morceaux de raves coupées par grands morceaux, on dit la formule : «Créateur des produits de la terre;» pour de petits morceaux, on dit les mots : «Tout est dû à sa parole.» En arrivant chez R. Juda, il nous dit que, dans les deux cas, on dit la formule : «Créateur des produits de la terre;» et si les morceaux sont plus petits, c'est pour qu'on les goûte d'autant mieux. R. Asché dit : En nous trouvant chez R. Cahana, il nous dit que, pour un mets de poirée où il n'y a pas beaucoup de farine, on dit la formule : «Créateur des fruits de la terre;» pour des raves où il y a beaucoup de farine, on dit : «Créateur des espèces de nourriture;» puis il se reprit et dit qu'en tous cas on récite la première formule, y eût-il beaucoup de farine, car c'est pour lui donner de la consistance.

R. Hisda dit : Un plat de poirée est bon pour le cœur et pour les yeux, et à plus forte raison pour les intestins[1]; à condition, ajoute Abayé, qu'en étant sur le feu, on l'ait entendu bouillir (et répandre le bon goût). Je m'explique bien, dit R. Papa, que l'eau où ce mets a bouilli lui ressemble par le goût, de même que l'eau ayant servi à cuire des raves ou toute autre verdure. Mais, demanda-t-il, comment considère-t-on l'eau du bois d'anet? Est-ce pour donner un goût aux mets que l'on y place (et alors l'eau a de la valeur), ou est-ce seulement pour en enlever la graisse? On peut le conclure de l'enseignement suivant[2] : Dès que l'anet a répandu son goût dans un pot (ce n'est plus qu'un

[1] Tr. *Eroubin*, fol. 29[a]. [2]—Tr. *Nidda*, fol. 51[b]; Mischnâ, 5[e] partie, tr. *Ouktsin*, ch. III, § 4.

simple morceau de bois), on ne lui applique plus ni la défense du prélèvement sacerdotal (*teroumâ*), ni la loi sur l'impureté relative aux mets; il est donc bien prouvé que cet objet a pour but de donner du goût (par conséquent, il faut dire la formule «Créateur des produits»).

R. Hiya bar-Asché dit : Pour un morceau de pain sec, destiné à être trempé dans la marmite, on récite la formule : «Celui qui produit, etc.» C'est contraire à l'opinion de R. Ḥiya, qui dit : On doit achever la récitation de la bénédiction au moment de la rupture du pain (et non, comme en ce cas, lorsqu'il est déjà rompu). Mais, demanda Raba, pourquoi pas pour le pain mis à tremper dans la marmite? Parce que l'on ne doit terminer la bénédiction qu'avec la rupture du pain. N'en est-il pas de même pour le pain, qu'on finit de bénir
F. 39[b]. lorsqu'on le brise (quel est alors l'avantage)? Aussi Raba dit-il : On le bénit d'abord, puis on le rompt. Neherdaï agissait comme R. Hiya, et les rabbins comme Raba. Rebina dit : Ma mère me racontait que mon père agissait selon R. Hiya, qui prescrit de terminer la bénédiction avec la rupture du pain; les rabbins agissaient comme Raba, dont l'avis sert de règle, lorsqu'il dit qu'on récite d'abord la bénédiction, puis on le rompt.

On rapporte ceci : Si l'on présente à table des morceaux de pain (aussi gros que l'entier) et des pains entiers, on bénit les morceaux, dit R. Houna, ce qui dispense de le faire à nouveau pour l'entier. Selon R. Yochanan, il vaut mieux accomplir le précepte sur l'entier. Mais ils s'accordent à dire que, si l'on a devant soi un morceau de pain de froment et un autre composé d'orge, il faut dire la bénédiction pour le morceau de froment, et cela dispense pour le pain d'orge. C'est conforme, dit R. Jérémie bar-Aba, à la discussion suivante : Il vaut mieux prélever pour le sacerdote un petit oignon entier que la moitié d'un grand; selon R. Juda, il n'en est pas ainsi, et il préfère la moitié d'un grand[1]. Or, n'est-ce pas là le fond de la discussion, savoir que, selon le dernier, la meilleure part est préférable, et, selon le premier, l'entier a la priorité? Non, car ils sont d'accord qu'en présence du sacerdote on lui laisse prélever la meilleure part (ne fût-ce pas un entier); ils ne diffèrent d'avis que lorsque le sacerdote n'est pas présent; car on a enseigné[2] : Chaque fois qu'il est présent, il prélève le plus beau fruit; mais lorsqu'il n'y est pas, il faut prélever ce qui se conserve le mieux (l'entier); selon R. Juda, on ne prélève, même en ce cas, que ce qu'il y a de beau. Celui qui craint Dieu (qui observe strictement la loi), dit R. Naḥman bar-Isaac, doit s'arranger de façon à satisfaire aux deux prescriptions[3], c'est-à-dire comme faisait Mar, fils de Rebina, qui, en récitant la bénédiction, plaçait le morceau sous l'entier (qu'il

[1] Mischnâ, 1[re] partie, tr. *Teroumoth*, ch. II, § 5.

[2] Talmud, tr. *Menaḥoth*, fol. 55[a].

[3] Tr. *Schabbath*, fol. 61[a].

réunissait dans sa pensée) et qu'il rompait ensuite. Quelqu'un a enseigné cette même règle devant R. Naḥman bar-Isaac, qui lui demanda son nom. — Salman, répondit-il. — Tu es parfait (*schalôm*), répliqua R. Naḥman (pour le féliciter de ce moyen de conciliation), et ton enseignement est parfait, car tu as mis la paix (*schalôm*) entre les savants. Tout le monde reconnaît, dit R. Papa, qu'à la soirée de Pâques on joint le morceau de l'azyme rompu (dont on réserve une part pour l'*afikoman*, dessert) à celui qui est entier, puis on le rompt, pour donner une image du *pain de misère* (ordinairement brisé).

Le samedi, dit R. Aba, on doit rompre deux pains[1], parce qu'il est écrit (au sujet de la manne): *Le pain double* (Exode, XVI, 22). J'ai vu, dit R. Asché, que R. Cahana en prenait deux et en brisait un. R. Zeira en rompait un morceau pour tout le repas. Mais, dit Rebina à R. Asché, n'est-ce pas une apparence de gourmandise[2]? Non, répondit-il, puisqu'il n'agit pas ainsi tous les jours, et seulement en cette solennité. Lorsqu'à R. Amé et R. Assé on présentait le pain du mélange des distances[3], ils récitaient la formule de bénédiction: «Celui qui produit le pain de la terre;» puisque, disaient-ils, il a déjà servi à l'accomplissement du précepte de l'*Eroub*, nous allons accomplir pour lui un autre précepte (celui de la bénédiction).

Rab dit: Si quelqu'un vous engage à prendre quelque chose à manger, en vous disant que c'est déjà béni, l'on n'a pas besoin de dire la bénédiction, mais il faut la dire si l'on demande du sel ou quelque autre mets qui se mange avec le pain[4]; selon R. Yochanan, ce n'est même pas nécessaire en ce dernier cas (car ce n'est qu'accessoire et pour donner du goût au mets). Mais si dans l'intervalle on a donné l'ordre de préparer le mélange du fourrage pour les bestiaux, il faut redire la bénédiction (à cause de l'interruption). Selon R. Scheschetb, on n'a même pas besoin, en ce cas, de la répéter, car R. Juda dit à Rab[5]: Il est défendu à l'homme de se mettre à table avant d'avoir servi le fourrage aux animaux, comme il est dit (Deutéronome, XI, 15): *Je mettrai de l'herbe dans ton champ pour ton bétail*, puis seulement: *Tu mangeras et tu te rassasieras* (cet ordre n'est donc pas une interruption et il fait partie intégrante du repas). F. 40ᵃ.

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 117ᵇ.

[2] Tr. *Ketoubôth*, fol. 96ᵇ.

[3] Pour rapprocher symboliquement les grandes distances qu'il est interdit de parcourir le samedi, on place au milieu du chemin quelques mets, qu'on appelle *eroub* (mélange). Cela s'applique aussi à la réunion fictive de plusieurs cours ou maisons, afin de pouvoir, les jours de sabbat et de fêtes, transporter tout, sans restriction légale, ni violation sabbatique.

[4] Le terme araméen לפתן, qui signifie littéralement *compagnon du pain*, a un bon équivalent en italien, le mot *companatico*.

[5] Tr. *Guittin*, fol. 62ᵃ.

Raba bar-Samuel dit, au nom de R. Hiya : Il n'est pas permis à celui qui coupe le pain de le rompre avant qu'on ait remis à chacun du sel, ou le légume (avec lequel on le mange). Comme Raba bar-Samuel se trouvait chez le chef de la captivité, il rompit le pain pour lui seul dès qu'on le lui apporta. Maître, lui demanda-t-on, as-tu renoncé à ton enseignement? Avec un tel pain, répondit-il (comme il a si bon goût), il n'est pas nécessaire d'attendre le sel.

Il dit aussi : L'on fait bien de n'uriner que si l'on est assis (car en étant debout, on se retient un peu de crainte de se mouiller). R. Cahana ajoute : Cela a même lieu en étant debout, si l'on se trouve devant de la terre molle (qui imbibe l'eau); et si l'on n'a pas de terre molle, on se mettra sur une hauteur pour uriner de là sur un endroit plus bas. Raba bar-Samuel donnait encore le conseil d'hygiène, au nom de R. Hiya, de manger du sel après chaque repas et de boire de l'eau après toute boisson pour éviter tout danger de maladie; c'est ce qu'on a aussi appris ailleurs. On enseigne même que, si l'on ne prend pas ces mesures, il y a à craindre, le jour, qu'on ne sente mauvais et que, la nuit, on ne souffre d'une angine.

Les rabbins ont enseigné : Si l'on trempe bien son manger en buvant, on n'est pas exposé aux maux d'intestins (la digestion est facile). Quelle est la mesure de ce qu'il faut boire? Un pot à l'eau par pain. R. Maré dit, au nom de R. Yochanan : Il est bien sain de s'habituer à manger des lentilles une fois par mois, mais non chaque jour, parce que c'est mauvais pour l'odeur de la bouche. Il dit aussi qu'il est bon de manger de la moutarde une fois par mois : cela suffit pour éloigner les maladies de la maison; mais non tous les jours, parce que c'est pernicieux pour les maux de cœur. R. Hiya bar-R. Asché dit : Si l'on a l'habitude de manger de petits poissons, on ne s'expose pas aux maux d'intestins; de plus, ils portent à la fécondité et rafraîchissent tout le corps de l'homme. R. Hama bar-Hanina dit : Si l'on a l'habitude de prendre de la nielle, on ne souffre pas de maux de cœur. Mais, fut-il objecté, selon R. Simon ben-Gamaliel, ce fruit n'est-il pas l'un des soixante poisons mortels? et c'est un danger de dormir à côté du magasin où il est réservé (à cause de son odeur dangereuse. Comment expliquer ce désaccord?). Il n'y a pas de contradiction : l'odeur est mauvaise (et on la déclare dangereuse); mais le goût est utile et bienfaisant. La mère de R. Jérémie, en cuisant du pain, y avait répandu de ce produit; mais ensuite (une fois que le goût avait pénétré) elle le grattait (à cause de sa mauvaise odeur).

« Selon R. Juda, on dit la formule : « Créateur des espèces de verdure. »

R. Zeira ou R. Hinena bar-Papa disent que cet avis ne sert pas de règle, et

ils déclarent quel est le motif de R. Juda[1] : c'est qu'il est dit dans un verset (Psaume LXVIII, 20) : *Dieu soit loué jour par jour;* or, cela ne veut pas dire qu'on le bénit seulement le jour, non la nuit; mais chaque jour les bénédictions doivent être bien choisies en s'adaptant aux espèces de consommation, et il en est de même ici.

R. Zeira ou R. Hinena bar-Papa disent encore : On voit que Dieu n'agit pas comme les hommes : ceux-ci soutiennent le vase vide (l'ignorant), mais non celui qui est plein (de savoir) ; Dieu, au contraire, soutient seulement ce dernier, comme il est écrit (Exode, XV, 26) : *Il dit si tu écoutes*, etc. Si tu lui obéis, il t'exauce, mais non au cas contraire; ou bien, selon une autre explication, si tu écoutes l'ancien (si tu répètes ce qui est appris de longue date), tu comprendras mieux le nouveau; mais si tu en détournes la pensée, tu n'entendras plus rien.

2. Si, pour les fruits de l'arbre, on a dit : « Créateur des fruits de la terre, » cela suffit; mais non si, en mangeant des fruits de la terre, on dit : « Créateur des fruits de l'arbre. » Pour toutes les sortes on peut dire : « Tout a été créé par sa parole. »

Quel est celui qui enseigne que le principe de l'arbre est la terre? C'est, dit R. Nahman bar-Isaac, l'avis de R. Juda, comme on a enseigné[2]: Si la source devant arroser le champ s'est desséchée, ou si l'on cueille des fruits d'un arbre coupé, on en apporte au temple les prémices, mais on ne lit pas les versets relatifs à la cérémonie de leur consécration (Deutéronome, XXVI, 10); mais, selon R. Juda, on lit cette section en faisant l'offrande.

« Pour les fruits de la terre, etc. »

Cela ne va-t-il pas sans dire? Il a fallu seulement le dire, selon R. Nahman ben-Isaac, pour R. Juda qui déclare que le froment est une espèce d'arbre; on a, en effet, enseigné que l'arbre dont a mangé Adam[3] était, selon R. Meir, la vigne; car nul objet n'entraîne plus l'homme que le vin, dont il est dit (Genèse, IX, 21) : *Il but du vin et s'enivra;* selon R. Néhémie, c'était une figue, car l'objet même qui a causé leur faute a servi en partie à la réparation, comme il est dit : *Ils se tressèrent des feuilles de figuier* (*ibid.* VI, 7); selon R. Juda, c'était le froment, car l'enfant ne sait pas dire papa ou maman avant d'avoir goûté le froment (c'était donc l'arbre de science). Or, comme R. Juda donne au froment la qualité d'arbre, on aurait pu croire qu'il faille le bénir

[1] Tr. *Soucca*, fol. 46[a]. — [2] Tr. *Biccourim*, ch. I, § 6. — [3] Tr. *Synhédrin*, fol. 70[a].

par la formule : « Béni soit le Créateur des fruits de l'arbre; » on nous apprend F. 40[b]. donc qu'on ne récite cette formule que lorsque, en enlevant le fruit, la souche reste et produira de nouveau l'année suivante; mais, au cas contraire, on dit, au lieu de cette formule, celle-ci : « Créateur des produits de l'arbre. »

« Pour tous les produits, on peut dire : « Tout est dû, etc. »

On rapporte que R. Houna exclut de cette règle le pain et le vin; mais R. Yochanan les y comprend également. Cette divergence paraît conforme à la discussion suivante : Selon R. Meir, si à la vue d'une miche de pain on s'écrie : « Que ce pain est beau, béni soit Dieu qui l'a créé! » cela suffit comme prescription légale, de même que si l'on s'exprime ainsi au sujet d'une belle figue; selon R. Yossé, il n'est pas permis, sous peine de non-accomplissement du devoir, de modifier la formule de récitation des bénédictions. Ne semble-t-il pas que R. Houna exprime l'avis de R. Yossé, et R. Yochanan celui de R. Meir? Ce que je dis, répliqua R. Houna, peut même être conforme à R. Meir, car s'il permet ailleurs de dire une autre formule que celle qui est consacrée, c'est qu'au moins on y mentionne le mot *pain;* mais si ce terme ne s'y trouvait pas mentionné, R. Meir aussi reconnaîtrait que la formule est sans valeur. De son côté, R. Yochanan dit que son opinion peut même se conformer à celle de R. Yossé, car il ne défend d'ailleurs la récitation d'une formule divergente que parce qu'on parle du cas d'une formule de bénédiction qui n'a jamais été établie par les rabbins; mais il reconnaîtrait qu'au besoin on peut se contenter de la formule : « Tout est dû à sa parole, » qui du moins a été fixée par les rabbins.

Le berger Benjamin, en rompant son pain, disait en chaldéen : « Soit béni le maître de ce pain, » et selon Raba, le devoir était ainsi accompli. Mais Rab ne dit-il pas que dans toute bénédiction il faut prononcer le nom divin, sous peine de nullité? On peut supposer qu'il a dit : Béni soit Dieu, le maître de ce pain. Mais ne faut-il pas dire les trois sections de l'action de grâces? En effet Rab, en disant que le devoir est accompli, parle de la courte bénédiction dite auparavant. Mais alors, que nous fait-on entendre par là? Est-ce pour dire qu'on peut le réciter en langue profane? Ne le sait-on pas par cet enseignement[1] : On peut dire en une langue quelconque les sections de la femme soupçonnée d'adultère (Nombres, v, 21), de la confession des dîmes (dite lors de l'offrande de la troisième dîme, Deutéronome, xxvi, 13), de la lecture du *schema'*, de la prière (*'amida*) et de l'action de grâces? (*rép.*) Il a fallu pourtant le redire, parce qu'on aurait pu croire qu'il est permis seulement de faire cette récitation (en

[1] Tr. *Sota,* fol. 32[a]; tr. *Schebouoth,* fol. 39[a].

langue profane) lorsque c'est une traduction littérale de la formule hébraïque, telle qu'elle a été adoptée par les rabbins, mais non au cas contraire; c'est pourquoi on nous apprend que cela suffit.

On a dit plus haut que, selon Rab, toute bénédiction doit contenir la mention du nom divin, sous peine d'être nulle. R. Yochanan ajoute qu'il est non moins indispensable qu'elle contienne la mention de la royauté divine. Il paraît, dit Abayé, que l'avis de Rab est le plus raisonnable, car on a enseigné l'interprétation suivante[1] des mots: *Je n'ai transgressé aucun de tes commandements et ne les ai pas oubliés* (Deutéronome, XXVI, 13); c'est-à-dire : *Je n'ai pas manqué* de te bénir, *je n'ai pas oublié* de mentionner en même temps ton nom. Mais on ne parle pas de la question de royauté. Selon R. Yochanan, on comprend, dans les mots *je n'ai pas oublié*, aussi bien la mention du nom divin que sa royauté.

3. Cette formule (שהכל) est usitée pour tout ce qui ne pousse pas sur terre, ainsi que pour le vinaigre, les déchets de fruits (*nobeloth*) et les sauterelles (pures). R. Juda dit : Toute espèce maudite (comme les trois précédents articles) ne nécessite pas de formule de bénédiction.

4. Lorsqu'on a devant soi diverses espèces, et que parmi elles il y a l'une des espèces d'élite (de la Palestine), il faut, selon R. Juda, dire la bénédiction sur cette dernière espèce; selon les sages, on fait la bénédiction sur n'importe quelle espèce.

Les rabbins ont enseigné : On dit la formule « Tout est dû à sa parole » pour tout ce qui ne pousse pas sur la terre, comme la chair des animaux domestiques ou sauvages, des oiseaux, des poissons; pour le lait, les œufs et le fromage, pour le pain moisi[2], le vin qui est devenu aigre, pour le mets qui a tourné (en devenant sûr), pour le sel, l'eau de saumure, les champignons. Est-ce à dire que ce ne sont pas des produits de la terre? N'a-t-on pas dit que si l'on fait vœu de ne pas manger de fruits, il est défendu de goûter à tous fruits, mais non aux champignons, et si l'on a fait vœu de ne manger d'aucun produit de la terre, même les champignons sont interdits (cela ne dit-il pas qu'on les considère comme tels)? C'est vrai qu'ils croissent sur la terre, mais ils n'en tirent pas de suc. Mais ne parle-t-on pas de tout objet « qui ne pousse pas sur la terre? » Il faut entendre par là ce qui n'en tire pas de suc nutritif.

[1] *Sifri* ou commentaire sur le Deutéronome, ch. XXVII, § 3.

[2] Tr. *Baba-Bâthra*, fol. 95[b]; tr. *Nedarim*, fol. 55[b].

« Et pour les *nobeloth*, etc. »

Qu'entend-on par ce terme? R. Zeira et R. Ilea l'expliquent différemment : selon l'un, ce sont les premières dattes mûres desséchées par le soleil; d'après l'autre, ce sont des dattes tombées avant la maturité. On dit dans la Mischnâ que, selon R. Juda, on ne bénit aucune espèce maudite; or, s'il s'agit de dattes desséchées, on conçoit qu'on ne les bénisse pas et qu'on les considère comme un objet maudit; mais s'il s'agit de fruits non mûrs, en quoi y a-t-il là malédiction? Cette qualification se rapporte au reste (vinaigre et sauterelles). Selon d'autres, on comprend qu'on dise la formule : « Tout est dû, etc. » s'il s'agit de dattes desséchées; mais s'il s'agit de dattes non mûres, ne devrait-on pas dire la formule : « Créateur des fruits de l'arbre » (puisque malgré leur chute précoce elles n'ont pas changé d'aspect)? Aussi il n'y a pas de discussion sur le sens des *nobeloth* en général, et l'on admet unanimement qu'on entend par là des dattes desséchées; il y a seulement divergence sur le sens des mots *nobeloth* de dattes; car on a enseigné[1] que l'on comprend parmi les objets les moins soupçonnés de *demaï* (doute sur l'enlèvement des dîmes sacerdotale et lévitique), les *schitin*, *rimin*, *ouzardin*, *benoth-schouach* et *schikmâ*, *goufnin*, *nitspa*, et des *nobeloth de dattes*. Le mot *schitin* signifie, selon Rabbah bar bar-Hana, au nom de R. Yochanan, une espèce de figues; les *rimin* une sorte d'artichaut; *ozardin*, des sorbes; les *benoth-schouach*[2] sont des figues blanches, d'après Rabba bar bar-Houna, au nom de R. Yoḥanan; les *benoth-schikmâ* sont, d'après le même, des figues sauvages; on entend par *goufnin* des raisins retardataires; par *nitspa*, des bourgeons de câpres; enfin l'expression de *nobeloth* de dattes est expliquée différemment par R. Ilaa et R. Zeira : d'après l'un, ce sont des dattes desséchées, et, d'après l'autre, celles qui sont tombées à terre avant d'être mûres; or, si l'on entend par là des dattes sèches, on comprend qu'en raison de leur peu de valeur on les énumère parmi les objets les moins soumis au *demaï*, pour qu'en cas de doute on soit dispensé d'en prélever de nouveau la dîme et que l'obligation subsiste seulement en cas de certitude; mais si l'on entend par là celles que le vent a jetées à terre, comment supposer qu'en cas de certitude (d'omission de dîme) le prélèvement soit obligatoire, puisqu'elles sont abandonnées à terre (à la disposition de tout venant, et qu'en ce cas il n'y a pas d'oblation légale)? C'est que l'on parle du cas où on les aurait amassées en tas, car R. Isaac dit de la part de R. Yochanan, au nom de R. Eliézer ben-Jacob[3], que si l'on amasse en tas pour mettre en grange le glanage, les épis

[1] Voir Mischnâ, 1re partie, tr. *Demaï*, ch. I, § 1.

[2] Tr. *Rosch-Haschanà*, fol. 15b; tr. *Aboda Zarâ*, fol. 14a. Ces figues ne poussent que tous les trois ans, comme il est dit au traité *Schebüth*, ch. V, § 1.

[3] Tr. *Sôtà*, fol. 43b.

oubliés et la *pea*[1], on leur constitue une valeur telle qu'il faut alors en prélever la dîme légale. Selon d'autres, on raisonne ainsi : Si l'on entend par là des dattes jetées à terre par le vent, on comprend qu'on les appelle ici *nobeloth* F. 41^a. tout simplement, et non pas *nobeloth* de dattes (comme dans ladite Mischnâ); mais, s'il s'agit de dattes desséchées par le soleil, pourquoi ne dit-on pas dans les deux textes (ici et dans le cas précité) *nobeloth* de dattes, ou de part et d'autre *nobeloth* tout court (pourquoi varier l'expression, si le sens ne diffère pas)? La question n'est pas résolue.

« Si l'on a devant soi plusieurs espèces, etc. »

Oula dit : La discussion n'aura lieu que si les formules de bénédiction sont les mêmes; en ce cas, selon R. Juda, il faut donner la préférence à l'une des sept espèces privilégiées, et selon les rabbins, à celle qu'on aime le plus; mais tout le monde admet unanimement qu'en cas d'inégalité de formules il faut d'abord bénir une chose, puis recommencer pour une autre. Mais on objecta cette règle : lorsqu'on a devant soi des radis et des olives, on dit la bénédiction pour le radis, ce qui en dispense pour l'olive (quoique la formule soit tout autre)? C'est que là il s'agit du cas où le radis est l'essentiel. S'il en est ainsi, comment expliquer la fin? R. Juda dit qu'on bénit l'olive, parce que c'est une des sept espèces de prédilection ; n'admet-il pas cette règle qu'en cas d'un accessoire joint à l'objet essentiel[2], ce dernier a la priorité pour la bénédiction? et il n'y a pas à dire qu'en effet il la rejette, puisqu'on enseigne que, d'après R. Juda, si l'olive n'est offerte qu'accessoirement au radis, on bénit seulement ce dernier? Aussi on parle toujours du cas où le radis est l'essentiel; la discussion de R. Juda et des rabbins roule sur autre chose, et il faut supposer que le texte elliptique est à compléter ainsi : Lorsqu'on a devant soi un radis et une olive, on bénit le premier, en se dispensant du second; et dans quel cas cela a-t-il lieu? Lorsque le radis est essentiel; mais, au cas contraire, il faut, d'après tous, bénir une espèce après l'autre; s'il se présente deux espèces dont les formules de bénédiction soient égales, on bénit celle que l'on veut; selon R. Juda, on donne la priorité à l'olive, parce qu'elle fait partie des sept espèces privilégiées.

Cela fait l'objet de la discussion entre R. Ame et R. Isaac le forgeron; d'après l'un, la discussion a lieu lorsque les bénédictions se ressemblent; car, selon R. Juda, on donne la priorité à l'une des sept espèces, et selon les rabbins à l'espèce que l'on préfère; mais lorsqu'elles ne sont pas les mêmes, ils admettent unanimement qu'on récite une bénédiction après l'autre. Le second dit que le

[1] La *pea*, ou angle du champ, appartenait de droit aux pauvres. Voir 1re partie de la Mischnâ, traité *Pea*. — [2] Voir ci-dessous, Mischnâ 7. fol. 44^a.

différend subsiste même pour le cas où les bénédictions ne sont pas semblables. Or, on comprend qu'il y ait discussion pour le cas où les bénédictions sont semblables; mais en quoi peut résider la discussion pour le cas où les bénédictions ne sont pas les mêmes (n'est-il pas évident qu'alors il faut les réciter toutes)? Il s'agit, dit R. Jérémie, d'établir laquelle sera dite avant les autres, car R. Joseph et R. Isaac disent qu'on doit réciter la première bénédiction pour ce qui occupe la première place dans le Pentateuque, comme il est dit (Deut. VIII, 8) : *Un pays de froment, d'orge, de vigne, de figue, de grenade, un pays d'olive, d'huile et de miel*[1]. C'est contraire à R. Ḥanan, qui dit[2] : Tout ce verset a été ainsi disposé en vue de certaines mesures[3] : 1° Le *froment* rappelle ce qui a été enseigné, que si l'on entre dans la maison d'un homme frappé de lèpre, ayant ses vêtements sur l'épaule, les sandales et la bague en mains, il devient impur, avec tout ce qu'il a sur lui; s'il a revêtu ses effets, s'il a les sandales aux pieds et la bague au doigt, lui seul est de suite impur, mais tous ses effets restent purs, à moins qu'il n'y reste le temps d'y manger un morceau de pain[4] de froment, non d'orge, en s'accoudant et en l'accompagnant de légumes[5]. 2° L'*orge*, comme on a enseigné : Un os de mort de la grandeur de l'orge rend impur celui qui le touche ou le porte, mais il ne rend pas impure la tente où il se trouve. 3° La *vigne;* un quart de mesure de vin est interdit au *nazir* (qui a fait vœu d'abstinence). 4° La *figue* indique la mesure de ce qu'il est défendu de transporter le samedi. 5° La *grenade* rappelle cet enseignement : Tous les vases de bois d'un maître de maison
F. 41[b]. sont inaccessibles à l'impureté s'ils ont une ouverture ou trou de la grandeur d'une grenade[6]. 6° Les mots *pays d'olive et d'huile* indiquent, selon R. Yossé bar-R. Hanina, un pays qui a l'olive pour unité de mesure, ou, pour être plus exact, non de toutes les mesures, puisqu'il en existe aussi d'autres, mais où la plupart d'entre elles sont l'olive. 7° Le *miel* (de dattes) rappelle la défense de manger l'équivalent d'une grosse datte au jour du grand pardon. Mais R. Isaac (qui interprète différemment ce verset) dit que ces mesures ne s'y trouvent pas indiquées explicitement; ce sont seulement les rabbins qui y voient une allusion, fondée sur les mots du verset. Comme R. Hisda et R. Hamnona se trouvaient à un repas, on leur apporta des dattes et des grenades; lorsque R. Hamnona

[1] Comme le remarque Raschi, les sept espèces sont rangées dans ce verset, selon R. Isaac, d'après leur valeur respective.

[2] Traité *Eroubin*, fol. 4[a]; tr. *Soucca*, fol. 5[b].

[3] C'est-à-dire, selon lui, il n'est pas question de la préférence ou du mérite d'une espèce supérieure à l'autre, mais de la mesure exigée légalement pour elles dans les cas particuliers qui vont être désignés.

[4] Littéralement : un demi-pain, représentant la quantité de quatre œufs.

[5] Cet accompagnement provoque nécessairement une prolongation de séjour.

[6] Ils sont considérés, en ce cas, comme inutiles et inaccessibles à l'impureté.

en eut pris, il dit d'abord la bénédiction pour les dattes. Mais, lui demanda R. Hisda, n'admettez-vous pas ce que disent R. Joseph ou R. Isaac, qu'il faut bénir en premier lieu ce qui occupe dans le texte biblique la première place? C'est que, lui répondit-il, le miel de dattes occupe le second rang après le mot *pays* (de la 2e partie du verset), tandis que la *grenade* n'y occupe que le cinquième rang. Puissé-je, dit R. Hisda, avoir des pieds de fer, pour te suivre et entendre tes excellentes interprétations!

On rapporte ceci : Si l'on apporte sur la table des figues et du raisin, au milieu du repas, il faut, selon R. Houna, réciter une formule de bénédiction avant d'en manger et non après. C'est aussi l'avis de R. Nahman; selon R. Schescheth, il en faut aussi bien après qu'auparavant, car il n'est rien qui, exigeant une bénédiction préalable, n'en exige aussi une après, sauf le pain qu'on apporte avec les grains grillés comme dessert[1]. C'est contraire à R. Hiya, qui dit : La bénédiction dite pour le pain dispense de celle de tous les autres plats, de même que celle du vin en dispense pour les autres boissons. Voici la règle, dit R. Papa : Si pendant le repas on apporte des mets qui en font partie, on n'a besoin de réciter pour eux ni bénédiction antérieure ni postérieure; mais si au milieu du repas on apporte des choses qui n'en font pas partie, il faut une bénédiction au préalable, non après; quant à ce que l'on apporte après le repas, il faut réciter les bénédictions tant antérieure que postérieure. On demanda à Ben-Zoma : Comment se fait-il que pour ce qu'on apporte au milieu du repas et qui en fait partie, on ne récite aucune bénédiction, ni avant, ni après? Parce que, répondit-il, la bénédiction du pain dispense du reste. S'il en est ainsi, pourquoi n'en dispense-t-elle pas aussi pour celle du vin? Le vin exige une bénédiction toute spéciale (de même qu'on le bénit aux solennités et F. 42a.
fêtes, sans même le goûter). R. Houna mangea (au dessert) treize petits pains dont trois forment la mesure dite *cab*, sans dire de bénédiction. Mais, lui demanda R. Nahman, as-tu encore faim? (sans quoi l'on ne pourrait manger autant sans réciter nulle formule?) Non, il faudrait la réciter si cette consommation établissait un repas. (Mais, pour R. Houna, c'était un apéritif.)

R. Juda préparait le repas de noces de son fils chez R. Juda bar-Ḥabiba, et l'on apporta du pain accompagnant le dessert. A son arrivée, il entendit qu'on récitait la formule : « Qui produit le pain, etc. » Qu'est-ce que j'entends là, leur demanda-t-il, serait-ce la formule : « Qui produit le pain de la terre » qu'on récite ici? Oui, répondirent-ils, puisqu'on a appris que R. Mouna dit, au nom de R. Juda, qu'on récite cette formule pour le pain accompagnant le dessert;

[1] Selon Raschi, le mot *kisnin* signifie un mets d'épis rôtis accompagné d'un certain pain épicé et dont on mangeait trop peu pour qu'il y eût lieu de dire à ce sujet une bénédiction.

et R. Samuel confirme cet avis. Cette opinion, répliqua-t-il, ne sert pas de règle. Mais, objectèrent-ils, n'as-tu pas dit toi-même, au nom de Samuel, qu'on peut se servir de petits pains fins (de dessert) pour la cérémonie de l'*Éroub*, et qu'on dit, en les mangeant, la formule? Là, c'est différent, on en fait l'objet du repas; mais, au cas contraire, cette récitation ne serait pas nécessaire.

Comme R. Papa se trouvait chez R. Houna, fils de R. Nathan, on apporta, après l'achèvement du repas, encore quelque chose à goûter. R. Papa en prit et le mangea. Maître, lui dit-on, ne penses-tu pas qu'après avoir achevé le repas il n'est plus permis de manger? Cela n'est vrai, répondit-il, que si l'on a quitté la table. Comme Rabba et R. Zeira se trouvaient chez le chef de la captivité, on leur présenta du *ristina* (un certain dessert) de la part du chef de la captivité, après qu'on eut déjà débarrassé la table devant eux[1]; Rabba en mangea, mais non R. Zeira. Ne penses-tu pas, lui dit ce dernier, qu'une fois la table enlevée, on ne doit plus manger? Nous pouvons nous régler, répondit-il, d'après la table du chef de maison (qui, paraît-il, n'est pas encore enlevée). Si l'on a l'habitude, dit Rab, de se servir à la fin du repas d'huile parfumée (pour se nettoyer les mains), on n'a pas terminé jusqu'à ce moment (et l'on peut toujours manger sans nouvelle récitation). En nous trouvant chez R. Cahana, dit R. Asché, il nous dit précisément cette même règle qui s'appliquait à sa coutume. Cependant, tous ces renseignements ne servent pas de règle; on la trouve, comme dit R. Hiya bar-R. Asché, au nom de Rab, dans une série de trois choses où chaque fois les deux cérémonies obligatoires doivent se succéder sans interruption[2] : 1° Immédiatement après l'imposition des mains par le prêtre sur le sacrifice, l'animal doit être égorgé[3]; 2° de suite après la formule de délivrance doit venir la prière (*'amida*)[4]; 3° enfin la bénédiction doit suivre, sans intervalle de temps, l'ablution des mains[5]. Nous pouvons ajouter, dit Abayé, qu'immédiatement après l'arrivée d'un sage dans une maison, vient la bénédiction, comme il est dit (Genèse, xxx, 27) : *L'Éternel m'a béni en ta faveur;* on peut le déduire aussi de ce verset (*ibid.* xxxix, 5) : *L'Éternel bénit la maison de l'Égyptien en faveur de Joseph.*

5. Si on a fait la bénédiction pour le vin avant le repas, cela dispense de celle d'après le repas; si on a récité la bénédiction pour

[1] On sait que, dans les repas de l'antiquité, chacun des invités, assis sur un sopha spécial, avait devant lui une petite table dressée et servie particulièrement; et que cette table était enlevée avant celle du maître de maison, dressée au milieu du rond que formaient les invités.

[2] Voir tr. *Menahoth*, fol. 33ª; tr. *Betza*, fol. 20ª.

[3] Lévitique, I, 4 et 5, et plus haut, 1re partie, p. 10.

[4] Voir plus haut, fol. 4ᵇ et 9ᵇ.

[5] C'est donc à ce moment que le repas cesse et que la bénédiction se fait.

les accessoires avant le repas, on est dispensé de celle d'après; si on l'a dite d'abord pour le pain, on est dispensé de la répéter pour le reste, sans qu'il y ait réciprocité; selon Schammaï, on n'est pas même dispensé de celle des mets cuits.

6. Si l'on est assis isolément, chacun prie séparément; si les convives sont assis en rond, ensemble, l'un fait la prière pour tous les assistants; si du vin arrive au milieu du repas, chacun le bénit séparément; si l'on en apporte après le repas, l'un prie pour tous les autres, ainsi que pour les parfums, quoiqu'on ne les apporte qu'après le repas.

Toutefois, dit Rabbah bar bar-Hana, au nom de R. Yoḥanan, cet enseignement (ce que dit la Mischnâ au sujet du verre de vin) ne s'applique qu'à la solennité du sabbat ou des jours de fête, parce qu'en ces jours on fixe le commencement du repas avec le verre de vin[1]; mais comme, aux autres jours de l'année, cela n'a pas lieu, il faut bénir à part chaque verre de vin. C'est ce qu'a enseigné aussi Rabbah bar-Maré, au nom de R. Josué ben-Lévi: cela n'a lieu qu'aux jours de sabbat et de fête, ou à la sortie du bain, ou lorsqu'on a été saigné au bras, parce qu'alors on sait que l'on prendra du vin pendant le repas, mais non le reste de l'année. Comme Rabbah bar-Maré se trouvait chez Raba un jour de semaine, il vit qu'il récitait une bénédiction avant le repas et une après. Tu fais bien, lui dit-il[2], et c'est aussi ce que faisait R. Josué ben-Lévi. R. Isaac bar-Abayé se trouvait un jour de fête chez Abayé, et il vit que celui-ci récitait une bénédiction pour chaque coupe de vin : Maître, lui dit-il, n'es-tu pas de l'avis de R. Josué ben-Lévi (et qu'en s'attablant aux jours de fête avec du vin, on ne le bénit que la première fois)? Je ne m'y suis décidé, répondit-il, que pendant le repas (contre mon habitude). On fit une question : Si l'on apporte du vin pendant le repas (et qu'on le bénisse), est-on dispensé d'une nouvelle bénédiction pour le vin d'après le repas? Dira-t-on que s'il est vrai qu'après avoir béni le vin d'avant le repas on en est dispensé pour celui d'après, c'est parce que tous les deux servent seulement de boisson; tandis que, lorsque le premier sert de digestion au repas, n'en dispense-t-il pas le verre servant de boisson? Ou bien n'y a-t-il pas de distinction? Selon Rab, on en est dispensé, et non, selon R. Cahana; R. Nahman en dispense,

F. 42[b].

[1] C'est-à-dire que nécessairement il boira du vin avant et après le repas; alors la bénédiction du premier verre s'applique aux autres.

[2] Traité *Schabbath*, fol. 53[a], 63[b]; tr. *Eroubin*, fol. 32[b]; tr. *Pesaḥim*, fol. 53[b]; tr. *Baba Meteca*, fol. 51[a]; tr. *Schebouoth*, fol. 45[b].

mais non R. Scheschetb, ainsi que R. Houna, R. Juda et tous les disciples de Rab. Raba objecta ceci à R. Nahman : Si l'on apporte du vin au milieu du repas, est-il dit (dans la Mischnâ), chacun dit la bénédiction séparément; mais après, une seule personne dit la bénédiction pour toutes (quoique chacun l'ait dite isolément, il faut la répéter après le repas)? Voici ce que la Mischnâ veut dire, répliqua-t-il : s'il n'est pas venu du vin pendant le repas, mais après, un seul le bénit pour tous.

«Si l'on a béni le pain, on en est dispensé pour les légumes (accessoires), mais non à l'inverse; selon Schammaï, cela n'en dispense même pas ce qui est cuit au pot.»

On demanda : Schammaï conteste-t-il le commencement ou la fin (de ce que dit son interlocuteur)? c'est-à-dire, puisque, selon le préopinant, la bénédiction du pain dispense de celle de l'accessoire, à plus forte raison en dispense-t-elle pour les mets cuits, et Schammaï vient-il dire qu'en effet la bénédiction du pain ne dispense pas d'une autre formule pour l'accessoire, puisqu'elle n'en dispense même pas les mets cuits? Ou bien conteste-t-il seulement la fin, où il est dit, selon le préopinant, la bénédiction de l'accessoire ne dispense pas de celle du pain? Est-ce à dire, selon celui-ci, qu'elle en dispense pour «ce qui est cuit au pot» et que, selon Schammaï, cela n'en dispense pas? La question reste irrésolue.

«S'ils sont assis isolément, etc.»

Est-ce seulement au cas où ils sont tous accoudés (qu'un bénit pour tous)? Ne peut-on alors objecter ceci : si dix personnes voyagent ensemble, eussent-elles mangé du même pain, elles disent séparément la bénédiction; mais si elles sont assises pour manger, eussent-elles mangé chacune d'un pain spécial, l'une d'elles dit seule la bénédiction. Ne voit-on pas qu'il suffit d'être assis ensemble sans être accoudés? C'est que, dit R. Nahman bar-Isaac, on parle du cas où l'on a assigné d'avance la place du repas (mais non en cas d'une simple halte). A la mort de Rab, ses disciples l'accompagnèrent; au retour, ils se dirent : Allons manger à la rivière Danak[1]. Après le repas, ils se demandèrent : Est-ce que l'action de s'accouder est absolue, et si l'on est assis ensemble, ne peut-on pas réciter la prière en commun? ou bien, puisque la place a été fixée d'avance, cela équivaut-il à l'action de s'accouder? Ils ne surent que faire.
F. 43a. R. Ada bar-Ahaba se leva alors, et il retourna la déchirure de son vêtement (faite

[1] On traduit parfois ce mot par : *fleuve des pleurs*.

en signe de deuil pour Rab) et le déchira une seconde fois, en disant : Rab est mort, et nous ignorons la règle à suivre en ce cas pour l'action de grâces! Sur ce, survint un vieillard instruit (R. Nahman bar-Isaac), qui compara la Mischnâ à la Beraïtha et leur expliqua que, si l'on a déterminé un endroit pour manger (comme ils l'avaient fait), cela équivaut à l'action de s'accouder.

« S'ils sont accoudés et en rond, l'un dit la bénédiction pour tous. »

Toutefois, dit Rab, c'est seulement pour le pain qu'il faut s'accouder, non pour le vin; selon R. Yochanan, il le faut aussi pour le vin. Selon d'autres, Rab dit : C'est seulement pour le pain qu'il est bon de s'accouder, mais non pour le vin, et selon R. Yochanan, même pour le vin. Mais, fut-il objecté [1], quel est l'ordre de cette installation en rond? Les étrangers entrent et prennent place sur des fauteuils ou sophas (καθέδρα), jusqu'à ce que tout le monde soit entré; lorsqu'on apporte l'eau de l'ablution, chacun se lave une main (en attendant [2]); lorsqu'on apporte du vin, chacun dit la formule de bénédiction séparément; on monte sur sa place, on s'accoude, et lorsqu'on apporte de l'eau, eût-on déjà lavé une main, on recommence à les laver toutes deux; lorsqu'on apporte de nouveau du vin, quand même chacun a déjà dit séparément la bénédiction, l'un d'eux la dit pour tous; or si l'on dit que, selon Rab, il faut seulement s'accouder pour le pain et non pour le vin, comment expliquer le commencement de cet enseignement (qu'à la première offre de vin chacun le bénisse séparément)? Pour ceci, c'est différent, c'est que les étrangers savent qu'ils vont se retirer de cette place où ils attendent les autres convives et s'installer plus haut (où le repas a lieu; il n'y a donc pas encore de poste fixe). Mais s'il est vrai, comme le dit Rab, selon la seconde version, qu'il ne convient pas de s'accouder pour le vin (fût-ce même permis), comment expliquer la fin (où l'on dit que lorsqu'on fait passer le vin pour la seconde fois, un seul bénit le vin, tout le monde étant accoudé)? C'est que, cette installation étant convenable pour le pain, on conserve la même position en buvant le vin; mais, pour le vin seul, ce serait inutile.

« Si l'on présente du vin au milieu du repas, etc. »

On demanda à Ben-Zôma : Pourquoi est-il dit que si l'on apporte du vin au milieu du repas, chacun le bénit isolément, et qu'après le repas un seul fait la récitation pour tous ? C'est qu'au milieu du repas le gosier n'est guère libre (et l'on craint quelque danger en écoutant la bénédiction d'autrui).

[1] *Tosephta* (addition à ce traité), ch. IV.

[2] Selon Raschi, cette demi-ablution sert à rendre pure la main avec laquelle on boit du vin avant le repas.

« Il bénit aussi l'encens, etc. »

De ce qu'il est dit que le même individu (qui a déjà béni le vin) bénit l'encens, il résulte qu'il le fait, y eût-il là un homme supérieur; et pourquoi? Parce qu'il a, le premier, fait l'ablution postérieure. C'est un appui en faveur de l'avis de Rab, au nom duquel R. Hiya bar-Asche dit : Celui qui s'est le premier lavé les mains après le repas se dispose à réciter la bénédiction pour tous. Comme Rab et R. Hiya se trouvaient en présence de Rabbi prenant part à un repas, Rabbi dit à Rab : Lève-toi pour te laver les mains. Il vit qu'il rougissait (comme s'il avait commis quelque faute) : Fils de prince, lui dit R. Hiya, ne vois-tu pas qu'il entend par là t'offrir l'honneur de réciter l'action de grâces?

R. Zeira dit, au nom de Raba bar-Jérémie : A partir de quel moment récite-t-on la prière pour l'odeur de l'encens? Lorsque la fumée monte. Mais alors, lui dit R. Zeira, l'on n'a pas encore senti l'odeur. Il en est, lui répondit-il, comme de la formule : « Il produit le pain de la terre, » qu'on récite avant d'avoir mangé, parce qu'on se propose de manger; de même ici, l'on a l'intention de jouir de l'odeur. R. Hiya, fils d'Aba bar-Naḥmeni, dit au nom de R. Hisda, ou, selon d'autres, de R. Zeiri, que pour toutes sortes d'encens on dit la bénédiction : « Créateur des plants d'épices; » excepté pour le musc, comme il provient d'un animal, on dit, en le sentant, la formule : « Créateur des espèces de senteurs. » On objecta à cet avis l'enseignement suivant : On ne dit la formule de bénédiction : « Créateur des plants d'épices, » que pour l'encens composé chez Rabbi, ou pour celui de l'empereur, et en tous lieux pour les myrrhes [1]. L'objection subsiste. Quelle formule récite-t-on, demanda R. Hisda à R. Isaac, pour l'huile parfumée? Voici, lui répondit-il, ce que disait R. Juda : « Il crée l'huile de notre pays. » C'est admissible, fut-il répondu, pour ceux qui, à l'instar de R. Juda, aiment la Palestine; mais quelle est la règle pour tout le monde? Voici, lui répondit-il, la formule de R. Yochanan : « Il crée l'huile agréable. » Selon R. Ada bar-Ahaba, on disait pour les épices précieuses la formule : « Il crée les plants d'épices, » mais non pour l'huile dans laquelle on les a confites; selon R. Cahana, on dit même cette formule pour cette huile, mais non si elle a servi à les moudre (dans ce cas, l'huile est trop secondaire); enfin, selon Nehardai, on dit même la formule pour l'huile ayant servi à les moudre.

F. 43[b]. R. Guidal dit, au nom de Rab, que pour le jasmin on dit la bénédiction : « Créateur des plants d'épices. » R. Ḥananel prescrit, au nom de Rab, la même

[1] Cet encens seul propage l'odeur sans qu'il faille le brûler et changer ainsi son aspect. Son emploi était général dans l'antiquité (Inscriptions grecques du Louvre, n[os] 8, 42, 52).

formule pour la *spica;* c'est, dit Mar-Zoutra, en vertu de ce verset : *Elle les a fait monter au toit et les a cachés dans des chènevottes de lin*[1] (Josué, II, 6). Selon R. Mesharschia, on dit aussi la même formule pour les narcisses de jardin; mais pour ceux des bois, on dit : « Créateur des herbes odoriférantes. » C'est ce qu'on dit, selon R. Schescheth, pour les violettes. Mais Mar-Zoutra dit : Si l'on se met à sentir le cédrat ou les coings, on dit : « Loué soit celui qui donne une bonne odeur aux fruits. » R. Juda dit : Si, en sortant pendant le mois de nissan, on voit les arbres se revêtir de feuillage nouveau, on dit : « Loué soit celui qui ne laisse rien manquer à l'univers, et qui y a placé de bonnes créatures et de beaux arbres, pour que les hommes en tirent de l'agrément. » Comment sait-on, demanda R. Zoutra bar-Tobia, au nom de Rab, qu'on bénit Dieu pour la bonne odeur? C'est qu'il est dit : *Toute âme proclame les louanges de l'Éternel* (Psaume CL, 7); or, quel est l'objet dont l'âme jouit et non le corps? Ce n'est que l'odeur. R. Zoutra bar-Tobia dit encore au nom de Rab : Au temps futur, les jeunes Israélites répandront une odeur aussi agréable que le Liban; c'est qu'il est dit (Osée, XIV, 7) : *Ses branches s'étendront, sa gloire rayonnera comme l'olivier, et il aura une odeur agréable comme le Liban.* Le même savant dit aussi : S'il est écrit : *Il a bien exécuté tout en son temps* (Ecclésiaste, III, 11), c'est pour dire que chaque objet plaît à Dieu, comme étant son œuvre; c'est pourquoi, dit R. Papa, on a l'habitude de dire qu'on a beau suspendre la pointe d'un palmier au museau d'un porc, il n'en retourne pas moins à son caractère naturel (à se vautrer dans la boue). Le même dit aussi : Si l'on marche à la lueur d'une torche, cela équivaut à la marche de deux personnes (on n'est pas isolé ni exposé aux attaques nocturnes); au clair de lune, cela équivaut à trois. On demanda des explications à ce sujet : Est-ce que la présence de la torche équivaut à deux personnes, y compris celui qui la porte, ou sans lui? On peut le déduire de ce qu'il est dit que la marche au clair de lune équivaut à trois; or, cela s'explique bien si la personne qui marche est comprise dans le nombre; mais si l'on comptait autrement, la marche équivaudrait (pour le clair de lune) à quatre, et à quoi bon un tel chiffre? Ne dit-on pas de ne pas sortir seul, parce qu'à une personne le démon apparaît dangereusement, il apparaît pour deux sans causer de mal, et à trois personnes il n'est plus visible du tout? Il faut donc conclure que, pour la torche, on y comprend le porteur. Enfin ce rabbin dit[2], ou R. Hanan bar-Bizna, au nom de R. Simon ben-Hassida, ou bien R. Yochanan, au nom de R. Simon ben-Yochaï : Il vaut mieux que l'homme se jette lui-même dans une fournaise ardente plutôt que de faire rougir quelqu'un en public, parce qu'il est dit de Tamar, la brue de Juda (Ge-

[1] Littéralement : de l'arbre, העץ; c'est donc considéré comme un plant.

[2] Tr. *Baba Metsia,* fol. 59[a]; tr. *Kethouboth,* fol. 67[b]; tr. *Sota,* fol. 10[b].

nèse, XXXVIII. 25) : *on la fit sortir*[1], etc. (et elle se fût plutôt laisser brûler pour ne pas montrer de suite les témoignages de ses relations avec Juda et ne pas le faire rougir).

Les rabbins ont enseigné : Si l'on apporte de l'huile parfumée (pour se nettoyer) et des myrtes, il faut, selon Schammaï, bénir d'abord l'huile, puis les myrtes; selon Hillel, on fait l'inverse. Je suis de l'avis du premier, dit R. Gamaliel; car de l'huile on tire deux jouissances, celles de l'odeur et du frottement, tandis que pour les myrtes il n'y a que la bonne odeur. Cet avis, dit R. Yochanan, sert de règle. Comme R. Papa se trouvait chez R. Houna, fils de R. Ika, on leur apporta de l'huile parfumée et des myrtes; il en prit et bénit les myrtes avant l'huile. Maître, lui demanda-t-on, n'es-tu pas du même avis au sujet de la règle à suivre? Selon Raba, dit-il, l'avis de Hillel sert de règle. En réalité, cela n'est pas, et il ne s'est exprimé ainsi que pour excuser son erreur.

Les rabbins enseignent : Lorsqu'à la fin du repas on apporte de l'huile et du vin, il faut, selon Schammaï, prendre l'huile de la main droite, le vin dans la gauche, prononcer une bénédiction pour l'huile, puis une autre pour le vin; selon Hillel, on prend le vin de la droite, l'huile de la gauche, on bénit d'abord le vin, puis l'huile dont on enduit la tête du servant; si c'est un homme instruit, il vaut mieux frotter les doigts au mur (pour répandre l'odeur), car il ne convient pas à un savant de sortir en étant parfumé. On enseigne à ce propos les six choses qui sont honteuses pour le savant : De sortir s'il est parfumé, de sortir seul la nuit[2], de porter des souliers raccommodés, de causer avec une femme dans la rue, de s'attabler avec une compagnie d'ignorants ou d'entrer le dernier dans la salle d'étude, ou, selon d'autres, de faire de grands pas ou de marcher la taille élevée. 1° Il ne doit pas sortir étant parfumé; cela peut donner lieu, dit R. Aba, fils du R. Hiya bar-Aba, au nom de R. Yochanan, à des soupçons de relations contre nature; toutefois, dit R. Schescheth, cela ne s'applique qu'aux vêtements, mais non au corps, dont le parfum a pour but de s'opposer aux sueurs. R. Papa ajoute : on considère ses cheveux comme ses vêtements, c'est-à-dire que c'est interdit; selon d'autres[3], c'est comme le corps (et permis). 2° Il ne doit pas sortir seul la nuit, pour ne pas donner lieu à de faux soupçons sur sa conduite, à moins qu'il n'y ait une heure fixée pour l'étude dans la soirée, auquel cas on sait où il va. 3° Il ne doit pas sortir avec des souliers rapiécés; c'est conforme à l'avis de R. Hiya bar-Aba, qui dit que c'est honteux pour l'étudiant[4]. Est-ce bien vrai? R. Hiya n'est-il pas sorti ainsi? Oui; aussi Mar Zoutra, fils de R. Nahman, parle-t-il d'une pièce sur l'autre, et encore de l'em-

[1] Il y a dans le texte biblique le mot מוצאת, que l'on peut au besoin faire dériver de la racine araméenne יצא, *brûler*.

[2] Petit traité des usages, ch. VI.

[3] Tr. *Zebahim*, fol. 19[b].

[4] Tr. *Schabbath*, fol. 114[a].

peigne, non de la semelle; et encore pour l'empeigne n'est-ce important qu'au dehors, non à la maison, et en été, non en hiver. 4° Il ne doit pas causer avec une femme dans la rue, fût-ce sa propre femme, dit R. Hisda; c'est ce qu'on enseigne ailleurs, fût-ce sa femme, sa fille ou sa sœur, parce que tout le monde ne connaît pas ses alliances (et l'on pourrait le soupçonner à faux). 5° Il ne doit pas s'attabler en compagnie d'ignorants, parce qu'il y aurait à craindre qu'il ne suivît leur exemple. 6° Il ne doit pas entrer le dernier à la salle d'étude; on l'appellerait pécheur (paresseux). Selon d'autres, il ne doit pas faire de grands pas : on l'a dit [1], les grands pas enlèvent la cinq centième partie de la vue. Comment se répare-t-elle en cas de faiblesse? Par la vue du verre de vin servant à sanctifier le samedi. Il ne devra pas marcher non plus la taille redressée (avec arrogance). Si l'on marche ainsi, ne fût-ce que quatre coudées, on semble repousser les pieds de la Providence, dont il est dit: *Toute la terre est remplie de sa gloire* (Isaïe, vi, 3).

7. Si l'on apporte d'abord des salaisons, puis du pain, et qu'on récite la formule pour la salaison, cela dispense de celle du pain, qui n'est là qu'accessoire. Voici la règle : Si un accessoire accompagne le principal, c'est pour ce dernier qu'on dit la prière. F. 44a.

Le cas se présente-t-il où la chose salée soit l'essentiel, et le pain l'accessoire? Cela arrive, dit R. Acha, fils de R. Awira, au nom de R. Asche [2], lorsqu'on mange des fruits du Genosar (si sucrés qu'il faut les saler, et le pain est alors secondaire). Rabbah bar bar-Ḥana dit : Lorsque nous suivions R. Yochanan pour manger des fruits de Guenossar, nous avions l'habitude, si nous étions cent, d'en prendre pour chacun dix, et si nous étions dix, d'en prendre pour chacun cent; avec ces cent fruits on remplissait juste un panier d'une contenance de trois *saâ*, et lorsque R. Yochanan en mangeait, il jurait d'y avoir à peine goûté. Se peut-il? Non, il voulait dire que cela ne le nourrissait pas. R. Abahou en mangeait tant, que des mouches eussent pu glisser sur son visage (il en eut la peau si lisse); R. Ame et R. Asse en mangèrent tant, qu'ils perdirent leurs cheveux (devinrent chauves); R. Simon ben-Lakisch, pour en avoir mangé, perdit l'esprit; R. Yochanan le dit aux gens du prince, qui envoya des soldats auprès de l'aliéné pour le transporter dans sa maison.

R. Dimi, à son arrivée, dit que le roi Jannée avait une ville sur le mont royal, produisant soixante mille paniers de thon pour ceux qui coupent les figuiers d'un vendredi à l'autre (pour la semaine). Rabin, à son arrivée, dit que le roi Jannée avait un arbre sur le mont royal, d'où l'on enlevait quarante me-

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 113b. — [2] Tr. *Eroubin*, fol. 30a.

sures pleines de tourterelles, qui couvaient trois fois par mois. R. Isaac, à son arrivée, dit : Il y avait une ville en Palestine nommée Gophnith, où quatre-vingts couples de frères sacerdotes avaient épousé quatre-vingts couples de sœurs d'origine sacerdotale; de Soura à Neherdea, les rabbins se mirent à faire des recherches pour retrouver ces couples, et ils n'en trouvèrent qu'un seul, les deux filles de R. Ḥisda, mariées à Rame bar-Ḥama et à Mar-Oukba bar-Ḥama; mais si elles étaient d'origine sacerdotale, eux ne l'étaient pas.

Rab dit : Tout repas où il n'y a pas de sel ne compte pas; selon R. Ḥiya bar-Aba, au nom de R. Yochanan, il doit y avoir dans chaque repas un mets liquide (شرب).

8. Si l'on a mangé des raisins, des figues et des grenades, on dit ensuite la bénédiction en trois sections, selon R. Gamaliel; les sages prescrivent une seule résumant les trois. R. Akiba dit : Même après avoir mangé un légume vert, qui forme le repas, on dit les trois bénédictions; si l'on boit de l'eau pour étancher sa soif, on dit : « Que tout existe par sa parole; » R. Tarphon dit : « Créateur de beaucoup d'âmes et de leurs besoins. »

Quel est le motif de R. Gamaliel? C'est qu'il est écrit : *Un pays de froment et d'orge*, etc. (Deutéronome, VIII, 8); puis : *C'est un pays où l'on mange le pain sans danger*, et ces versets sont suivis des mots : *Tu mangeras, tu te rassasieras et tu béniras l'Éternel ton Dieu* (c'est-à-dire que l'obligation de l'action de grâces s'applique à tout ce qui précède). Selon les rabbins, au contraire, le mot *pays* est un terme de séparation (indiquant que l'obligation ne se rapporte pas à ce qui précède). Et comment R. Gamaliel explique-t-il cette interruption? Ce terme indique, selon lui, qu'il faut exclure de l'obligation celui qui broie (mâche) des froments.

R. Jacob bar-Ibi dit, au nom de R. Hanina, que pour l'une des cinq espèces de blé, on récite d'abord la bénédiction : « Créateur des espèces de nourriture, » puis à la fin, le résumé de l'action de grâces. Rabbah bar-Mari dit, au nom de R. Josué ben-Lévi, que pour l'une des sept espèces de produits de la Palestine (à l'exception du blé), on dit d'abord la bénédiction : « Créateur des produits de l'arbre, » et à la fin le résumé de l'action de grâces. Quelle est, demanda Abayé à R. Dimi, la formule du résumé? Pour les fruits de l'arbre, répondit-il, on dit la formule suivante : « Sois béni, Éternel, pour l'arbre, les fruits de l'arbre, les produits des champs, pour le pays agréable, bon et étendu que tu as fait hériter à nos ancêtres afin de les faire jouir de ses fruits et profiter de ses richesses; aie pitié, Éternel notre Dieu, d'Israël ton peuple, de

Jérusalem ta ville, de ton sanctuaire, de ton autel; reconstruis bientôt de nos jours Jérusalem ta ville sainte; fais-nous monter dans elle et fais-nous jouir de sa possession, car tu es bon pour tous et tu fais le bien à tous.» Pour les cinq espèces de blé, on change le commencement de la formule en ces termes : «Pour la subsistance, l'entretien, les produits des champs, etc.» et l'on termine ainsi : «Pour le pays et la subsistance.» Quel est le final pour la formule relative aux fruits de l'arbre? [On sait pour la néoménie, dit R. Dimi au nom de Rab, qu'on termine par les mots «béni soit celui qui sanctifie Israël et les néoménies.»] Que dit-on d'ordinaire? Selon R. Ḥisda, les derniers mots seront «pour le pays et *ses* fruits;» selon R. Yochanan «et *les* fruits;» et ils ne sont pas en désaccord, dit R. Amram[1] : le premier avis s'applique à nous, Babyloniens (on dit donc *ses fruits*, en parlant de la Palestine); le second avis se rapporte à eux, Palestiniens. Quoi! objecta R. Nahman bar-Isaac, eux en mangeraient et nous paraîtrions (à Babylone) les bénir pour eux? C'est donc le contraire qui est exact : selon R. Ḥisda (Babylonien), on dit : «*les* fruits,» et selon R. Yochanan (qui était à Jérusalem), on dit : «*ses* fruits.»

R. Isaac bar-Abdimi dit, au nom de notre maître : Pour les œufs et diverses espèces de viande, on dit auparavant : «Tout est dû, etc.» et à la fin : «Il crée des âmes nombreuses, etc.» mais il n'est pas besoin de bénédiction après avoir mangé des légumes. Selon R. Isaac, il en faut même pour les légumes, mais non pour l'eau; selon R. Papa, on la dit même pour l'eau. Mar-Zoutra agit comme R. Isaac bar-Abdimi, et R. Simi bar-Asche comme R. Isaac; pour se souvenir de cela, il suffit de se rappeler qu'un nom (Zoutra) agit comme deux (R. Isaac b. Abdimi), et deux noms (Simi b. Asché) comme un (Isaac). Lorsque j'y pense, dit R. Asche, j'agis selon l'avis de tous (en disant la bénédiction postérieure, même selon l'avis de R. Papa, pour tout). On a enseigné[2] : Pour tout ce qui exige une bénédiction après qu'on en a goûté, il en faut aussi une auparavant; mais il y a des objets pour lesquels il suffit de dire une bénédiction auparavant, et il n'en faut pas après; or, cette dernière hypothèse est applicable soit à R. Isaac bar-Abdimi qui en dispense pour les légumes, soit à R. Isaac, qui en dispense l'eau; mais comment l'expliquer d'après R. Papa? Que veut-on exclure par là? On veut dire que pour l'accomplissement des préceptes il n'en faut pas après. Mais comme les Occidentaux (Israélites de la Palestine) disent après avoir retiré les phylactères : «Il nous a sanctifiés par ses préceptes et nous a ordonné d'observer ses lois,» qu'exclut-on par là? On exclut les bonnes odeurs (qu'on bénit d'avance, non après). R. Ianaï dit au nom de Rabbi : A tout ce qu'on mangerait de la grandeur d'un œuf, l'œuf

F. 44b.

[1] Traité *Schabbath*, fol. 9b; tr. *Betsa*, fol. 5a; tr. *Taanith*, fol. 4b; traité *Kidouschin*, fol. 29b; traité *Soucca*, fol. 48a.

[2] Comp. tr. *Nidda*, fol. 51b.

est préférable. Rabin, en venant, dit : Un œuf cuit est préférable à six mesures de fleur de farine ; de même R. Dimi, en venant, dit : Un œuf cuit vaut mieux que six mesures; s'il est dur, il est préférable à quatre; un œuf est préférable à tout mets cuit qui ait la même grandeur, sauf de la viande.

«R. Akiba dit : Eût-on mangé des légumes cuits, etc.»

Y a-t-il donc un tel légume qui nourrisse? Oui, répondit R. Asché, il s'agit du trognon de caroubier (qui soutient). Les rabbins ont enseigné : La rate est utile aux dents et nuisible aux intestins; pour l'ail, c'est l'inverse; la consommation du chou cru décolore le visage; ce que l'on mange non mûr rend petit; les objets vivants (de petits poissons), ainsi que les parties environnant le siége de la vie, raniment le corps. Le chou est une nourriture et la plante herbacée un remède; il faut plaindre celui qui mange des raves (cela ne soutient pas). On vient de dire que la rate est favorable aux dents, mais nuisible aux intestins. Comment remédier à ce mal? En rejetant le morceau de rate qu'on aura mâché. Comment remédier au mal de dents que donne l'ail? En le faisant cuire avant de l'avaler. Si l'on dit que l'herbe fait pâlir, cela s'applique, selon R. Isaac, au premier repas après qu'on a été saigné. Il dit aussi qu'on ne doit pas causer avec celui qui a mangé une plante herbacée avant la quatrième heure (dix heures), parce que son souffle sur celui qui est à jeun peut devenir pernicieux; il interdit même d'en manger avant ladite heure. Comme Amemar, Mar-Zoutra et R. Asché se trouvaient ensemble, on leur apporta une plante crue avant la quatrième heure. Amemar et R. Asché en mangèrent, mais non Mar-Zoutra. Pourquoi, lui demandèrent-ils, ne manges-tu pas? C'est que R. Isaac dit qu'on ne doit pas parler à celui qui aurait mangé de l'herbe avant la quatrième heure. Mais alors comment restes-tu avec nous qui en avons mangé? C'est que j'admets seulement la seconde partie de ce que dit R. Isaac, qui interdit d'en manger avant cette heure. Tout objet petit, est-il dit, rapetisse; même pour un bon agneau de la valeur d'un *zouz*, dit R. Ḥisda, il faut attendre sa maturité; toutefois cela ne s'applique qu'à celui qui n'a pas encore acquis le quart de sa grandeur, mais si l'animal y est parvenu, cela ne fera rien. Tout objet vivant, est-il dit, ranime le corps; même, ajoute R. Papa, les gyldanes des marais[1]. Ce qui est proche du siége de la vie contribue à son salut; par exemple, dit R. Acha bar-Jacob, le cou. Raba dit à son domestique : Lorsque tu iras m'acheter de la viande, tâche de m'en apporter de la place par où on la bénit[2]. On dit que le chou est une nourriture et la plante herbacée un

[1] C'est une sorte de petit poisson que l'on trouve entre les joncs des marais.

[2] En égorgeant l'animal, en lui coupant les artères du cou, selon le rite, on bénit l'accomplissement de ce précepte biblique.

remède; mais le premier n'est-il pas aussi un remède? N'a-t-on pas appris que six objets servent à guérir un malade, par une guérison parfaite, savoir : le chou (ou le caroubier), la bette, l'eau de foliole, le gosier, la matrice et le réseau du foie? Il faut dire, en effet, que le premier sert à un double but, (comme nourriture et comme remède). Il faut plaindre, dit-on, celui qui mange des raves. Est-ce vrai? Raba n'a-t-il pas dit à son domestique de ne pas lui demander, s'il y a des raves au marché, ce qu'il mangerait avec son pain? On veut dire, répond Abayé, que c'est mauvais sans viande; ou, selon Raba, sans vin. On a enseigné ceci : Selon Rab, c'est nuisible sans viande; selon Samuel, sans bois (s'ils ne sont pas bien cuits); enfin selon R. Yochanan, c'est mauvais sans vin. Raba dit à R. Papa, brasseur de dattes : Nous avons pour contre-balancer son effet nuisible la viande et le vin; mais comme vous n'avez pas beaucoup de vin (et que vous buvez de la boisson), comment y remédiez-vous? Par le bois, répondit-il (par la longue cuisson). C'est ainsi que la femme de R. Papa, après l'avoir cuit, le cuisait de nouveau à la chaleur de quatre-vingts pièces de bois.

Les rabbins ont enseigné : Un petit poisson salé tue le septième jour (après la salaison), ou le dix-septième, ou le vingt-septième, ou encore le vingt-troisième; cela ne s'applique toutefois qu'au poisson à demi rôti, mais s'il est bien rôti, cela ne fait rien; et encore, s'il n'est pas bien rôti, est-ce seulement nuisible au cas où l'on ne boit pas de forte boisson après; mais si l'on en a bu, ce n'est plus dangereux.

« En buvant de l'eau à sa soif, etc. »

Qui est-ce qu'on exclut par là? R. Idi bar-Abin répond qu'on entend dispenser celui qui boit pour faire passer un morceau qui l'étouffe.

« Selon R. Tarphon, on dit : Il crée de nombreuses âmes et leur nécessaire. » F. 45ᵃ.

Raba bar-R. Hanan demanda à Abayé[1], ou selon d'autres, à R. Joseph : Quelle est la règle? Il n'y a qu'à voir, lui répondit-il, ce que dit le peuple (il suit l'avis contraire à R. Tarphon, et ne dit cette formule qu'à la fin).

[1] Tr. *Eroubin,* fol. 14ᵇ; tr. *Pesahim,* fol. 54ᵃ; tr. *Menahoth,* fol. 35ᵇ.

CHAPITRE VII.

---

1. Trois personnes qui ont mangé ensemble doivent se préparer ensemble à prier (selon la formule commune). Il est permis de compter dans ce nombre obligatoire : 1° celui qui a mangé des produits dont il est douteux qu'on ait prélevé la dîme ou la première dîme (prise avant le *cohen*), ou dont on a retiré le *prélèvement* ou oblation (*troumâ*), ou la seconde dîme (prélevée tous les trois ans), ou d'autres objets sacrés rachetés (sans addition du cinquième de la valeur, qui est obligatoire comme rachat); 2° le serviteur qui a mangé au moins la valeur d'une olive, et 3° le Samaritain. Mais celui qui a mangé des produits dont il est sûr qu'on n'a rien prélevé, ou la première dîme dont on n'a même pas retiré le *prélèvement* (pour le *cohen*), ou la seconde dîme ou d'autres objets sacrés non rachetés, et un serviteur qui a mangé moins d'une olive, ne peuvent être comptés dans ce nombre.

2. Les femmes, les esclaves et les enfants ne sont pas comptés pour former le nombre légalement exigé pour la prière en commun. Combien faut-il avoir mangé pour que cela entraîne l'obligation de la prière? Au moins la valeur d'une olive; selon R. Juda, la valeur d'un œuf.

Comment sait-on que cette obligation (de bénir en commun) existe? C'est qu'il est écrit, dit R. Assa : *Exaltez Dieu avec moi*[1] *et célébrons son nom ensemble*

[1] Comme l'interlocuteur s'exprime au pluriel, il s'adresse à deux personnes : ce qui, avec lui-même, fait trois. Donc, la réunion de trois personnes constitue une société légale pour le זימון, bénédiction en commun.

(Psaume XXXIV, 4); ou, selon R. Abahou, par ce verset (Deutéronome, XXXII, 5) : *Lorsque j'invoque le nom de l'Éternel, accordez la louange à Dieu.* Comment sait-on, demanda R. Hanan bar-Abba, qu'en répondant *amen* à l'officiant, on ne doit pas élever la voix au-dessus de lui? C'est qu'il est dit : *Célébrons son nom ensemble* (mais pas plus haut). De même, dit R. Simon ben-Pazi, l'interprète public ne doit pas élever la voix au-dessus de celui qui lit le texte, comme il est dit : *Moïse parla et Dieu lui répondit d'une voix* (Exode, XIX, 19); on entend par ce dernier terme : Une voix au niveau de celle de Moïse. On enseigne de même que l'interprète (dans la synagogue) ne doit pas parler plus haut que le lecteur (l'officiant qui lit en hébreu), et si l'interprète ne peut parler aussi haut, le lecteur doit baisser le ton.

On a enseigné qu'au sujet de deux hommes ayant mangé ensemble, Rab et R. Yochanan ne sont pas d'accord; d'après le premier, ils peuvent bénir ensemble le repas; d'après l'autre, cela ne se peut pas. Mais n'a-t-on pas enseigné que trois personnes ayant mangé ensemble doivent se réunir pour la bénédiction, et non deux (comment alors Rab le permet-il)? C'est seulement volontaire pour deux, mais obligatoire pour trois. Ne peut-on pas objecter cet enseignement : trois personnes ayant mangé ensemble (dit une *Beraïtha*) ne peuvent plus se séparer avant d'avoir dit en commun la bénédiction du repas; n'en résulte-t-il pas qu'à deux ce n'est même pas permis [1]? C'est qu'en ce cas il y a eu obligation de réunion dès le principe (mais si l'un avait quitté plus tôt, il est loisible aux deux autres de s'unir pour la bénédiction). Citons encore ceci : Celui qui sert deux personnes mange avec elles (pour compléter le nombre) même sans autorisation préalable, ce qui n'a pas lieu pour le cas où il sert trois personnes, à moins d'y être invité (or, si c'était permis à deux, pourquoi le servant s'attable-t-il de droit)? Ceci est différent : c'est qu'il est F. 45b.
bon que l'obligation de communauté subsiste dès le principe (par son adjonction). Citons alors ceci [2] : Les femmes ainsi que les esclaves bénissent chacun séparément le repas, et si même ils désirent réciter la bénédiction en commun, cela ne se peut pas, y eût-il cent femmes; or, comme cent femmes valent bien deux hommes (pour qu'il leur soit permis de bénir ensemble), pourquoi dit-on qu'elles bénissent le repas séparément et les esclaves à part (n'en résulte-t-il pas que c'est loisible pour deux, contrairement à ce qui a été dit plus haut)? C'est différent, on leur permet de se préparer à cause de leur grand nombre [3]. Comment alors se fait-il qu'à la fin de cette même Mischnâ on interdise cette

[1] Car si c'était permis à deux, pourquoi ne pourraient-ils pas se séparer et laisser la troisième personne libre?

[2] Tr. *Erakhin*, fol. 3a.

[3] Cette préparation est alors loisible pour elles, non obligatoire, parce qu'en ce cas elles sont supérieures à deux hommes.

préparation commune aux femmes et aux esclaves? Pourquoi ne pas faire valoir la même raison de pluralité? C'est que le mélange de femmes et d'esclaves peut devenir une cause d'inconduite.

On peut en conclure que cet avis (de ne pas réunir deux personnes) est celui de Rab, car R. Dimi bar-Joseph dit au nom de Rab : Si parmi trois personnes ayant mangé ensemble l'une sort, on la rappelle pour se préparer à la bénédiction en commun; n'en résulte-t-il pas que si l'on ne peut plus la rappeler (s'il est trop tard), on ne se prépare pas ensemble à deux? Cela ne prouve rien; là ils sont tenus de se réunir, parce que l'obligation subsistait dès le principe (mais il se peut aussi que ce soit permis à deux). Concluons-en que c'est R. Yochanan qui interdit cette réunion de deux; car Rabba bar bar-Hana dit au nom de R. Yochanan : Si deux personnes ont mangé ensemble, l'une des deux est dispensée de la bénédiction par celle de l'autre; et comme on avait demandé «à quoi bon nous le dire, puisque la simple audition sans être suivie même de la réponse *amen* en dispense[1]?» R. Zeira avait répondu : C'est pour démontrer qu'il n'y a pas lieu, en ce cas, de se préparer à la bénédiction; c'est donc conclu. Mais, objecta Raba bar-R. Houna à R. Houna, puisque les rabbins qui viennent d'Occident disent que cette préparation est loisible, ne l'ont-ils pas appris de R. Yochanan (un Occidental, et non de Rab qui enseignait à Babylone)? Non, répondit-on, ils peuvent l'avoir appris de Rab avant son arrivée à Babylone.

On dit plus haut : R. Dimi bar-Joseph dit, au nom de Rab, que si trois personnes ont mangé ensemble et que l'une d'elles veut sortir, on l'appelle pour pouvoir dire la bénédiction en commun. Toutefois, dit Abayé, ce n'est possible que si elle est encore assez proche pour répondre à l'invitation (même du dehors). Cela n'a lieu, dit Mar Zoutra, que pour trois; mais comme pour dix on mentionne le nom divin, il faut attendre sa rentrée. N'est-ce pas le contraire, demanda R. Asché, neuf ne ressemblent-ils pas plutôt à dix que deux à trois (et le troisième ne devrait-il pas être tenu de revenir)? Non, répondit-on, et l'avis de Mar Zoutra sert de règle[2]; pourquoi? Parce qu'on avait l'intention de prononcer le nom divin (au commencement); mais cela n'a plus lieu d'être, dès que l'on est au-dessous de dix. En somme, dit Abayé, si l'on est deux, il vaut mieux se séparer avant de prononcer les diverses bénédictions. On a aussi enseigné cette règle ailleurs[3], en y mettant la condition que tous deux soient instruits; mais si l'un est instruit et l'autre ignorant, le premier seul dit la bénédiction et en dispense le second. Raba dit : Voici ce que j'ai rapporté d'après ce que j'ai entendu dire par R. Zeira : Si trois personnes ont mangé ensemble, l'une d'elles doit s'interrompre pour répondre aux deux autres qui voudraient

[1] Tr. *Souccâ*, fol. 38[b]. — [2] Tr. *Meghillâ*, fol. 23[b]. — [3] Tr. *Hullin*, fol. 106[a].

prononcer la formule de préparation; mais un seul ne peut l'exiger des deux autres. Mais R. Papa, accompagné d'une autre personne, ne s'est-il pas interrompu pour Aba Mar, son fils? C'est qu'il a fait plus que n'exige le devoir.

Juda bar-Merémar, Mar bar-R. Acha et R. Acha de Diphti prirent un repas ensemble; mais comme aucun des trois n'était supérieur aux autres, pour qu'il eût lieu de dire la bénédiction au nom des autres, ils se dirent ceci : S'il est vrai qu'à trois on doit se préparer ensemble à la bénédiction, ce ne peut être que lorsque l'un des trois est supérieur; mais si tous trois se valent, il vaut mieux la dire séparément. C'est ce que chacun fit. Après s'être présentés à Maremar et lui avoir raconté le fait, il leur dit : Vous avez accompli votre devoir comme récitation de bénédiction, mais non comme préparation; et il n'y a pas à la réparer en recommençant, car il n'y a pas de préparation rétroactive. — Si l'on trouve des personnes en train de dire la bénédiction, que dit-on après elles? Selon R. Zebid, on dit : « Qu'il soit béni celui qui est béni; » selon R. Papa, on répond *amen*. Malgré cette divergence d'avis, ils ne sont pas en désaccord : le premier parle du cas où l'on vient de dire « bénissons, » le second (en disant *amen*) se rapporte au mot « il est béni. » On dit tantôt qu'il est bon de dire *amen* après ses propres bénédictions, et tantôt que cela ne se fait pas. N'y a-t-il pas là une contradiction? Non, c'est que la recommandation de dire *amen* après les bénédictions ne s'applique qu'à la troisième de l'action de grâces, בונה, et non aux autres. Abayé le disait à haute voix, afin que les ouvriers le sachent et qu'ils se lèvent pour aller au travail, car la quatrième section n'est pas ordonnée par la Loi. R. Asché, au contraire, le disait à voix basse, pour que l'on ne fasse pas moins de cas de la quatrième section de l'action de grâces, הטוב, que du reste.

Comme R. Zeira devint malade, R. Abahou vint le voir, et il promit que si F. 46
le *petit aux épaules brûlées* (R. Zeira) recouvrait la santé, il donnerait une fête aux rabbins. Lorsqu'il fut rétabli, il donna en effet un grand dîner, et au moment de se mettre à table, il offrit à R. Zeira l'honneur de rompre le pain. Ne pensez-vous pas, lui répondit-il, comme R. Yochanan, selon lequel le maître de la maison coupe le pain? Sur ce, R. Abahou le rompit. Lorsqu'on arriva à réciter la bénédiction, il lui offrit l'honneur de la dire. N'admets-tu pas, répliqua R. Zeira, l'avis de R. Houna de Babel, selon lequel celui qui a coupé le pain dit aussi la bénédiction de la fin? Non, je suis, au contraire, l'avis de R. Yochanan, qui dit au nom de R. Simon ben-Yochaï : Le maître de la maison coupe le pain, pour qu'il distribue des morceaux convenables, et l'étranger récite l'action de grâces, pour qu'il puisse bénir le maître de la maison. Que dit-il pour lui? « Qu'il te plaise de faire en sorte que le maître de cette maison n'ait à rougir ni dans la vie présente, ni dans la vie à venir. » Rabbi y ajoutait ces mots : « Qu'il réussisse dans toutes ses entreprises; que ses biens comme les nôtres soient éga-

lement en prospérité et proches de la ville. Que le mauvais ange n'ait aucune action ni sur ses œuvres, ni sur les nôtres; qu'il ne se présente ni devant lui ni devant nous aucun sujet de mauvaise pensée, de péché ou de crime d'ici à jamais.»

Jusqu'où va la formule de préparation? Selon R. Nahman, jusqu'au mot «bénissons;» selon R. Scheschet, jusqu'à «qui nourrit[1].» Il en est de cela comme de la discussion suivante (dont celle-ci dépend) : L'un dit que l'action de grâces se compose de deux ou trois sections; selon l'autre, de trois ou quatre. Or, comme ils sont tous d'accord sur ce point que la quatrième section n'est pas prescrite par la Loi, n'est-ce pas là le sujet de leur discussion, de savoir si la formule de préparation ne comprend que le mot «bénissons,» ce qui constitue une quatrième section? Chacun d'eux répondit de façon à justifier son opinion. D'après R. Nahman, tout le monde admet que la formule de préparation comprend seulement les mots «bénissons;» aussi est-il exact de dire que l'action de grâces comprend parfois trois sections, parfois quatre[2], et celui qui dit qu'elle se compose parfois de deux ou de trois, parle de l'action de grâces telle qu'elle est récitée par les ouvriers, c'est-à-dire[3] en réunissant en une seule la deuxième et la troisième section. R. Scheschetli l'explique à sa façon : D'après tout le monde, dit-il, la formule de préparation fait partie intégrante de la première; aussi est-il exact de dire que l'action de grâces se compose de deux ou de trois sections, et celui qui prétend qu'il y en a parfois quatre, indique par là que la quatrième n'est pas prescrite par la Loi. C'est prouvé, dit R. Joseph, par ce fait que les ouvriers l'omettent. R. Isaac bar-Samuel bar-Marata dit, au nom de Rab, qu'on peut encore le déduire de ce que cette section commence par les mots «béni soit,» et ne finit pas de même. On a en effet enseigné que toutes les bénédictions commencent et finissent par ces mots, hormis celles des fruits, des préceptes à accomplir, celle qui suit immédiatement une autre, la dernière après le *schema'*; parmi celles-ci, les unes commencent seulement par la formule «béni soit,» les autres finissent seulement par elle, comme, par exemple, la
F. 46b. quatrième section de l'action de grâces; donc, c'est une bénédiction spéciale. On peut prouver que la quatrième section n'est pas prescrite par la Loi, puisqu'on l'omet (selon R. Akiba) dans une maison de deuil, comme on l'a enseigné[4] : Que dit-on dans la maison de deuil? On dit : Béni soit le bon et le

[1] Fin de la première section הזן את הכל; c'est-à-dire deux des trois convives peuvent se retirer en ce moment; ou bien, si une troisième personne a interrompu son repas pour la bénédiction en commun, elle peut, à ce moment, le reprendre.

[2] Si les convives ne sont que deux, ils disent les trois sections ordinaires de l'action de grâces; s'ils sont au nombre de trois, ils ajoutent au préalable la formule de préparation, ce qui fait alors quatre sections.

[3] V. plus haut, f. 15a, et plus loin f. 49a.

[4] Tr. *Semahoth*, fin du chapitre XIV.

bienfaiteur (quatrième section); selon R. Akiba, on dit: Béni soit le juge de la vérité. Ce n'est pas à dire que, selon le préopinant, on ne dise pas la formule : « Juge de la vérité, » mais seulement qu'on dit aussi la quatrième section de l'action de grâces. Comme Mar-Zoutra se trouvait chez R. Asche, il lui arriva un malheur, il commença à bénir Dieu en ces termes : « Dieu bon et bienfaiteur, Dieu de vérité, juge de la vérité, qui prononce des jugements équitables, qui frappe avec justice, qui domine sur le monde où il accomplit ses volontés, car toutes ses voies sont justes, tout lui appartient, nous sommes son peuple et ses serviteurs; aussi devons-nous le bénir et lui rendre grâce pour tout ce qu'il fait; celui qui perce des brèches en Israël peut aussi les réparer pour notre vie. »

A quel endroit de l'action de grâces reprend celui qui a interrompu son repas pour répondre à la préparation de bénédiction des deux autres? Selon R. Zebid, au nom d'Abayé, on reprend au commencement; selon les rabbins, à l'endroit de l'interruption[1]; ce dernier avis sert de règle. Le chef de la captivité dit à R. Schescheth : Quoique vous soyez des rabbins expérimentés, les Perses sont plus compétents que vous en matière de repas; lorsqu'il y a deux sophas, le personnage le plus important se place en premier et le second au-dessus de lui; lorsqu'il y a trois individus, le plus important se met au milieu, le second au-dessus de lui et le troisième au-dessous. Mais, demanda-t-on, lorsqu'on lui parle, faut-il qu'il se mette sur son séant pour répondre? Non, répondit-on, car les Perses se contentent d'un signe. Par qui commence-t-on l'ablution préalable des mains? Par le plus important. Devra-t-il attendre que tous soient lavés? Non, on apporte aussitôt devant lui la table servie. Par qui commence-t-on l'ablution postérieure? Par le moins distingué. Est-ce que le plus important devra rester les mains tachées en attendant que tous soient lavés? On n'enlève les mets devant lui qu'au moment d'apporter l'eau. Je l'ai appris, dit R. Schescheth, par un enseignement spécial[2]. Pour la manière de s'asseoir on observe l'ordre déjà indiqué; pour l'ablution des mains après le repas, on commence par le plus important si l'on est cinq; mais au delà de ce nombre et jusqu'à cent[3], on commence par le moins distingué, jusqu'à ce qu'il reste cinq personnes (les plus distinguées), parmi lesquelles on donne ensuite la priorité au plus important. C'est aussi lui qui dit la bénédiction (à moins qu'il n'en fasse hommage à un autre). Cette opinion est en faveur de Rab, qui dit par l'entremise de R. Hiya bar-Asché qu'on fait laver les mains d'avance à celui qui doit se préparer pour réciter l'action de grâces. Comme

[1] C'est-à-dire à partir de la bénédiction dite *Haaretz* ou seconde.

[2] *Tosephta*, ch. v.

[3] On entend par là, dit Raschi, un nombre supérieur à dix, car le nombre *cent* signifie souvent un nombre très-étendu, mais indéterminé.

Rab et R. Hiya se trouvaient à dîner chez Rabbi, celui-ci dit à Rab de se lever pour se laver les mains. Comme il rougissait de cet ordre, R. Hiya lui dit : Fils de prince, ne vois-tu pas que c'est une invitation à l'action de grâces[1]?

Les rabbins disent : On ne rend pas les honneurs (en cédant le pas aux plus dignes) ni sur les routes, ni sur les ponts, ni pour l'ablution des mains après le
F. 47ᵃ. repas. Rabbin et Abayé cheminaient ensemble; comme l'âne du premier dépassait l'autre sans que son maître s'excusât, Abayé se dit : Parce que ce rabbin arrive d'Occident, il est devenu orgueilleux. En arrivant à la porte de la synagogue, le premier invita son compagnon à passer devant lui : Pourquoi, lui répondit-il, me fais-tu maintenant cette politesse? — C'est que, dit-il, R. Yochanan a enseigné qu'on rend seulement les honneurs à une porte pourvue d'une *mezouza.* — Mais comme cela ne se fait pas quand il n'y en a pas et que ni les synagogues, ni les salles d'étude n'en sont pourvues, pourquoi m'honores-tu ici? — Cette porte du moins est digne d'avoir la *mezouza.*

R. Juda, fils de R. Samuel bar-Schilath, dit au nom de Rab : Les invités ne doivent rien manger avant celui qui a coupé le pain. Comme R. Saphra était présent, il rectifia l'assertion en disant : Il est défendu de rien goûter (et non de manger). Qu'a-t-il voulu indiquer par là? Que l'on doit répéter textuellement l'enseignement du maître[2]. Les rabbins ont enseigné ceci[3] : Lorsqu'il y a deux personnes, l'une attend que l'autre soit servie pour manger, mais c'est inutile à trois; celui qui a coupé le pain étend le premier la main vers la marmite pour se servir, mais il lui est loisible de donner la priorité à son maître ou à celui qui lui est supérieur. Raba bar bar-Ḥana préparait le repas de noces de son fils chez R. Samuel bar-Rab Ketina; il se leva et enseigna à son fils l'usage des repas. Quand on coupe le pain, dit-il, il faut attendre, pour le distribuer, que les assistants aient répondu *amen* à la courte bénédiction préalable, ou du moins, selon R. Hisda, que la plupart d'entre eux l'aient répondu. Pourquoi, demanda Ramé bar-Ḥama, la majorité suffit-elle? Si c'est pour ne pas attendre la fin complète de cette bénédiction, la minorité devrait suffire. C'est que, répondit-on, on veut dire que si l'on met trop de temps à répondre *amen*, c'est erroné.

Les rabbins enseignent à ce propos (de la réponse *amen*) qu'on ne doit répondre ni un *amen* coupé (en avalant l'*a* et en disant seulement *men*), ni trop précipité (avant que la bénédiction soit terminée), ni trop tard (un *amen* orphelin, sans antécédent), ni rejeter pour ainsi dire la bénédiction de la bouche (par une grande hâte). Ben-Azaï dit : Les enfants de celui qui répond un *amen* tardif[4] seront orphelins; celui qui avale l'*amen* verra ses jours cou-

[1] Voir plus haut, fol. 43ᵃ (p. 402).

[2] Mischnâ, 4ᵉ partie, tr. *Edouyoth*, c. I, 53; Talmud, tr. *Schabbath*, fol. 15ᵃ.

[3] *Tosephta*, ch. VI, tr. *Guittin*, fol. 59ᵇ.

[4] Celui qui dit *amen* sans avoir entendu la bénédiction, ou longtemps après,

pés, tranchés de bonne heure, et celui qui, au contraire, prolonge l'*amen*, aura de longues années. Comme Rab et Samuel étaient assis à table, R. Simi bar-Hiya vint manger à la hâte. Penses-tu, lui demanda Rab, te joindre à nous (pour nous préparer ensemble à la bénédiction)? N'avons-nous pas cessé de manger avant ton arrivée? Si l'on m'apportait des champignons comme dessert, répondit Samuel, et à toi, maître, des pigeons, nous les mangerions (donc le repas n'est pas terminé, et nous pouvons nous associer). Comme les disciples de Rab étaient assis à table et que R. Acha vint, ils dirent : Un personnage important est arrivé, et il va prononcer pour nous la bénédiction. Croyez-vous cela? leur dit-il; c'est le principal personnage du festin qui dit la bénédiction. La règle est pourtant que le plus important la récite, fût-il arrivé à la fin.

« S'il a mangé des choses douteuses, etc. »

Comment est-ce possible, après avoir mangé une chose interdite, de la bénir? C'est qu'en déclarant qu'il met ses biens à la disposition du public, il serait considéré comme pauvre et pourrait en manger, comme on a enseigné[1] : On en donne à manger aux pauvres et aux soldats revenant de la guerre (considérés comme pauvres); cependant, selon l'enseignement de R. Houna, c'est contraire à l'avis de Schammaï.

« Celui qui a mangé de la première dîme, dont on a prélevé l'oblation du sacerdote, etc. »

Cela ne va-t-il pas sans dire, qu'il est permis de se l'associer (puisqu'il n'a mangé que des objets autorisés)? On suppose le cas[2] où l'on aurait prélevé sur les épis l'oblation de la dîme (un centième), et non l'oblation principale; or, selon R. Abahou, au nom de Resch Lakisch, on est dispensé en ce cas de l'oblation principale, d'après ce verset (Nombres, XVIII, 26) : *Vous en prélèverez l'oblation divine, le dixième de la dîme;* cette dernière seule est due, non les deux. S'il en est ainsi, dit R. Papa à Abayé, pourquoi ne pas en dispenser aussi celui qui la prélève d'avance sur le monceau de grains? Pour obvier à cette objection, répondit-il, la Loi dit aux lévites (*ibid.* 28) : *Sur toutes vos dîmes vous prélèverez l'oblation du sacerdote.* Sur quoi se fonde cette distinction? C'est que le monceau entassé est du blé (il oblige le lévite à prélever la *trouma*), mais non l'épi[3]. F. 47[b].

énonce un *amen* qui n'a pas d'antécédents, qui est pour ainsi dire *orphelin.*

[1] Tr. *Schabbath,* fol. 127[b]; tr. *Eroubin,* fol. 17[b] et 31[b]; tr. *Pesahim,* fol. 35[b].

[2] Mischnâ, 1[re] partie, traité *Demaï*, c. III, § 1; Talmud, tr. *Eroubin,* fol. 17[b].

[3] Dans ce dernier cas, on peut supposer le prélèvement de l'oblation de la dîme ou centième seulement, et non celle du sacerdote.

« Celui qui a mangé de la seconde dîme ou des saintetés rachetées... »

Ne va-t-il pas sans dire que c'est permis? On suppose le cas où l'on aurait payé l'équivalent du capital et non le cinquième (dû pour change); on nous apprend ainsi que ce manque de formalité ne constitue pas un obstacle. Pour le domestique qui a mangé l'équivalent d'une olive, cela ne va-t-il pas sans dire? Il est nécessaire de nous l'apprendre, pour qu'on ne suppose pas le contraire, parce que le domestique n'est pas attablé d'une manière fixe. Quant au Cuthéen (Samaritain), que l'on peut s'associer, pourquoi est-il mieux considéré que les gens du peuple (ignorants), que l'on ne peut pas s'adjoindre? C'est qu'il s'agit, répond Abayé, d'un Cuthéen instruit. Il peut même être question, dit Raba, d'un Cuthéen du peuple, et lorsqu'on dit qu'on ne peut s'adjoindre les gens du peuple, c'est l'avis des rabbins. Cela forme l'objet d'une discussion avec R. Méir. D'après lui, est-il dit, on appelle homme du peuple celui qui ne mange pas avec pureté les choses profanes; selon les rabbins, c'est celui qui ne prélève pas convenablement la dîme des fruits; or, les Cuthéens prélèvent cette dîme, car ils observent soigneusement les préceptes de la Loi [1], et même, dit-on, ils observent plus scrupuleusement qu'Israël ceux qu'ils ont adoptés.

Les rabbins ont enseigné [2] : On appelle homme du peuple celui qui ne récite pas le *schema'* le matin et le soir; tel est l'avis de R. Éliézer; selon R. Josué, c'est celui qui ne met pas de phylactères; selon R. Azaï, c'est celui qui ne porte pas de franges (*tsitsith*) aux coins du vêtement; selon R. Nathan, c'est celui qui ne met pas de *mezouza* à la porte; selon R. Nathan ben-Joseph, c'est celui qui n'élève pas ses enfants pour l'étude de la Loi; selon d'autres, on est encore considéré comme tel, si, après avoir lu la Bible et étudié la Mischnâ, on ne se met pas au service des savants (pour développer ce que l'on a appris par l'étude de la *Guemara*); cet avis sert de règle, selon R. Houna. Rami bar-Ḥama ne s'associait pas (pour se préparer à l'action de grâces) R. Manassé bar-Tahalipha, quoique ce dernier étudiât le *siphra*, le *siphri* (commentaires exégétiques) et la *halacha* (ou doctrines légales). Lorsque Rami mourut, Raba dit que cette exclusion injuste était cause de sa mort. Mais ne se fondait-il pas sur l'enseignement précité, qui exige le service auprès des savants (l'étude de la *Guemara*, si l'on ne veut passer pour ignorant)? Il n'y avait pas lieu, répondit-il, d'appliquer cela à R. Manassé, car, au contraire, il les servait; Rami bar-Ḥama a donc eu tort de ne pas s'en informer au préalable. Selon une

[1] Ils rejettent seulement les traditions orales, les prescriptions qui ne sont pas textuellement écrites dans la loi mosaïque.

[2] Tr. *Sôta*, fol. 22ª.

autre version, il entendait les enseignements des rabbins et les répétait à d'autres (ce qui est plus que de les servir), comme un savant distingué.

« Si l'on a mangé des produits dont on n'a rien prélevé, ou de la dîme, etc. »

Pour le premier cas, ne va-t-il pas sans dire que c'est défendu? Non, c'est qu'il peut s'agir du cas où le prélèvement est seulement prescrit par les rabbins, par exemple, d'un produit qui a poussé dans un pot non troué[1] (pour lequel les rabbins seuls prescrivent le prélèvement). Quant à la dîme, il est aussi nécessaire de dire que c'est défendu au cas où le lévite a reçu, avant le sacerdote, sa part prélevée sur les grains en tas, pour qu'on ne suppose pas qu'il en est comme de l'avis précité de R. Papa (et que l'oblation sacerdotale n'est plus obligatoire). Pour la seconde dîme, ne va-t-il pas de soi que c'est défendu? Non, il est nécessaire de le dire pour le cas où elle serait rachetée, mais indûment, comme, par exemple, contre des pièces de monnaie dont l'effigie est effacée; or, d'après le verset biblique (Deutéronome, xiv, 25), il faut que cet argent ait conservé l'effigie[2]; ou, pour les saintetés, si on les a rachetées contre des terres, au lieu d'argent. Or, le texte dit formellement (Lévitique, xxvii, 19) : *Il remettra l'argent et elle* (la chose sacrée) *lui restera.* Quant au servant, il n'eût pas été nécessaire d'en parler; mais comme on a parlé dans la première partie de la Mischnâ du cas où il aurait mangé la valeur d'une olive, on prononce ensuite la défense pour le cas où il aurait mangé moins. Quant à la défense concernant l'étranger, on parle d'un prosélyte circoncis[3], mais n'ayant pas encore pris le bain de purification; car selon R. Zeira, au nom de R. Yochanan, il faut les deux formalités pour constituer l'adoption du judaïsme, et tant que l'on n'a pas pris le bain, on est étranger.

« On ne s'associe pour la préparation ni les femmes, ni les esclaves, ni les enfants. »

Comment se peut-il alors que R. Yossé permette de s'associer même l'enfant couché au berceau? Il rappelle seulement l'avis de R. Josué ben-Levi, selon lequel cet enfant ne peut pas servir pour la préparation à trois, mais on l'ajoute

[1] Si dans un pot de terre, qui ne communique pas avec les champs au moyen d'un trou, il pousse certains produits, ils ne sont pas soumis aux droits ordinaires. (Voir Mischnâ, tr. *Demaï*, ch. v, § 10.)

[2] Il y a là un jeu de mots entre le terme de ce verset וצרת, *tu envelopperas*, et צורה, *effigie*.

[3] Exode, xxiv, 8. Tr. *Yebamoth*, fol. 46b.

à neuf personnes pour constituer la dizaine[1]. Le même rabbin dit : A neuf personnes on peut adjoindre un esclave pour compléter le nombre. Ne peut-on lui objecter le fait suivant[2] : Il arriva à R. Éliézer qu'étant entré dans une synagogue sans y trouver dix individus (pour dire la prière en assemblée), il affranchit son esclave, pour compléter le nombre dix; n'en résulte-t-il pas que s'il ne l'avait pas affranchi, l'assemblée n'eût pas été complète? C'est qu'il en fallait deux (car il n'y avait que huit personnes); il affranchit donc un esclave et s'adjoignit le second pour servir de dixième. Mais est-ce permis d'affranchir ainsi son esclave? R. Juda ne dit-il pas que c'est une transgression de la Loi qui dit (Lévitique, xxiv, 46) : *Ils serviront toujours?* Pour l'accomplissement d'un précepte (la prière en commun), c'est permis. Mais n'est-ce pas obtenu par le résultat d'une défense (ce qui ne saurait plaire à Dieu)? Ici c'est différent, car il s'agit d'une assemblée entière (pour elle, on enfreint la défense).

R. Josué ben-Lévi dit encore : On doit aller de grand matin à la synagogue, afin qu'on ait le bonheur d'être compté parmi les dix premiers assistants, car, en ce cas, on a pour soi le mérite de cent personnes venant après. Est-ce à dire qu'on accapare leur mérite? Non, on en a autant qu'eux tous réunis. R. Houna dit : A neuf individus on adjoint l'arche sainte pour constituer le chiffre dû. Mais, dit R. Naḥman, l'arche est-elle un homme? R. Houna dit seulement qu'entre neuf et dix il y a si peu de différence qu'on la réunit à eux; selon les uns, cela arrive s'ils se trouvent réunis (de sorte que l'assemblée est compacte); selon d'autres, s'ils sont au contraire dispersés (ce qui ne permet pas de les compter). De même, R. Ame dit qu'au samedi deux personnes peuvent se joindre pour la préparation à l'action de grâces. R. Nahman lui demanda : Le samedi est-il un homme? Voici ce que R. Amé dit : Deux savants qui s'exercent mutuellement dans l'interprétation de la Loi peuvent se joindre (parce qu'ils valent trois), comme, par exemple, R. Ḥisda et R. Schescheth.

Selon R. Yochanan, on peut s'adjoindre pour la préparation un jeune adolescent. On a enseigné de même qu'on peut s'adjoindre pour la préparation tout adolescent qui a deux poils (signes de puberté), mais non s'il ne les a pas; mais on ne fait pas attention pour le garçon. Cet enseignement n'est-il pas en contradiction avec lui-même? On commence par exiger la présence de deux poils, puis on l'en dispense? Que veut-on faire entendre par là? N'est-ce pas dire que l'on y comprend l'adolescent qui aurait les signes de la puberté sans en avoir l'âge? Non, au sujet de tout cela, on suit l'avis de R. Nahman, selon

[1] On sait que lorsqu'il y a *dix* personnes ayant pris part au même repas, la formule de préparation change et devient plus grave; c'est aussi le nombre légal pour la prière.

[2] Tr. *Guittin*, fol. 38[b].

lequel on admet en compte le garçon qui comprend l'objet de la bénédiction[1]. Comme Abayé et Raba (encore enfants) étaient assis devant Rabba, celui-ci leur demanda : Qui bénit-on? Raba montra le ciel du toit (le plafond); Abayé sortit et montra le ciel à découvert. Vous êtes tous deux, leur dit Rabba, des rabbins capables, et l'on comprend que les hommes disent : On reconnaît les diverses espèces de potirons à leur floraison (il prédit que ce seront de grands savants). F. 48ᵃ.

R. Juda, fils de R. Samuel bar-Schilath, dit au nom de Rab : A neuf personnes qui ont mangé du blé on peut adjoindre (comme dixième pour la préparation en commun) quelqu'un qui a mangé de la verdure et n'est pas tenu de réciter l'action de grâces. R. Zeira dit avoir demandé à R. Juda comment agiront huit ou seulement sept qui auraient mangé du blé (pour s'adjoindre trois autres ayant mangé de la verdure). Cela n'y fait rien, répondit-il; mais pour six, je ne l'ai pas interrogé (il va sans dire que ce n'est pas permis). Tu as bien fait, lui dit R. Jérémie, de n'avoir pas fait de question pour six, car s'il est vrai que dans l'un et l'autre cas il y a majorité, il faut encore qu'elle soit imposante.

Comme le roi Jannée et la reine mangeaient ensemble, ils n'avaient personne, par suite de la mort des rabbins, qui leur dît l'action de grâces. Qui m'amènera, dit le roi à sa femme, un savant qui puisse bénir notre table? Jure-moi, dit-elle, que si je te présente quelqu'un de tel, tu ne lui feras pas de mal. Il le jura. Elle amena alors son frère Simon ben-Schetach, que le roi fit asseoir entre eux deux, en lui disant : Vois que d'honneurs nous t'accordons. Ce n'est pas toi, dit Simon, qui m'honores, mais la Loi que je représente, comme il est dit (Proverbes, IV, 8) : *Estime-la fort, elle t'élèvera; elle te procurera des honneurs si tu l'embrasses.* Tu vois au moins, dit le roi, que je ne te reçois pas en ennemi, et il lui fit apporter une coupe de vin pour qu'il récitât l'action de grâces. Comment bénir? demanda le rabbin. Dirai-je : Béni soit qui a donné à manger à Jannée et à ses compagnons? Buvez ce verre, et il récita l'action de grâces avec un autre verre. R. Aba, fils de R. Hiya bar-Aba, dit, au nom de R. Yochanan, que Simon ben Schetach agit ce jour d'une manière toute spéciale[2], car, selon lui, on ne peut dispenser d'autres de leur devoir de récitation qu'après avoir mangé du blé pour l'équivalent d'une olive au moins (en ayant alors contracté pour soi-même cette obligation). Mais R. Siméon ben-Gamaliel ne dit-il pas que si l'on s'est attablé avec deux autres personnes, eût-on à peine goûté au repas et mangé un seul grain de raisin, on compte comme troisième F. 48ᵇ.
pour la préparation en commun? Oui, on peut être adjoint, mais non en dis-

[1] Tr. *Erakhin*, fol. 3ᵃ.

[2] Traité *Schabbath*, fol. 38ᵇ; tr. *Moëd Katon*, fol. 25ᵇ; tr. *Taanith*, fol. 14ᵇ. — Au Talmud de Jérusalem (plus haut, 1ʳᵉ partie, p. 130), ce récit est plus développé.

penser d'autres. C'est ce qu'enseigne en effet formellement R. Hana bar-Juda au nom de Rabba, et il dit encore : N'eût-on mangé qu'une feuille de verdure et bu un seul verre de vin, on est adjoint pour compléter le nombre; mais on ne peut dispenser les autres du devoir de la récitation qu'en ayant mangé au moins du blé pour l'équivalent d'une olive.

R. Nahman dit : Moïse institua la première section de la formule d'action de grâces, lorsque Israël reçut la manne dans le désert; Josué établit la seconde lors de son entrée en Palestine; David et Salomon fixèrent la troisième; de David proviennent les mots : «Israël ton peuple et Jérusalem ta ville;» de Salomon, ceux-ci : «La maison grande et sainte.» La quatrième section a été introduite à Yabné au sujet des morts de Bethar; car, dit R. Matna[1], le jour où les morts de Béthar ont été enterrés, on a établi à Yabné la formule : «Le bon et le bienfaiteur;» il est *bon*, car les cadavres ne sentaient pas, et il est un *bienfaiteur*, car on a pu les ensevelir.

Les rabbins ont enseigné quel est l'ordre des sections de l'action de grâces. Dans la première, on remercie Dieu de la subsistance; dans la deuxième, des produits de la terre; dans la troisième on demande la reconstruction de Jérusalem; dans la quatrième, on invoque le bon et bienfaiteur. Le samedi, on commence par une parole de consolation (par le commencement de la troisième section, relative à la construction de Jérusalem) et l'on finit de même, après avoir intercalé au milieu la sanctification de la solennité. On peut l'intercaler où l'on veut, dit R. Éliézer, même dans la seconde section ou dans la quatrième; selon les sages, on ne l'intercale que dans la troisième. Mais n'est-ce pas là la première opinion? Il y a cette différence que, selon ces derniers, au cas où l'intercalation a été mal faite, il faut recommencer.

Les rabbins ont enseigné : Comment sait-on que l'action de grâces est prescrite par la Loi? C'est qu'il est écrit (Deutéronome, VIII, 10) : *Tu mangeras, et lorsque tu seras rassasié, tu béniras*, ceci correspond à la première section ; *l'Éternel ton Dieu*, cela correspond à l'invitation commune ou préparation; *pour le pays*, c'est la deuxième section; *bon*, c'est la troisième, comme il est dit (*ib.* III, 25) : *Cette bonne montagne, le Liban;* puis *qu'il t'a donné*, cela correspond à la quatrième. Ceci justifie les bénédictions d'après; mais comment sait-on aussi que celle d'avant est prescrite par la Loi ? Par *a fortiori :* Si l'on bénit Dieu étant rassasié[2], à plus forte raison le doit-on lorsqu'on éprouve la faim. Selon Rabbi, qui adopte à peu près les mêmes interprétations et applications de verset, on déduit la légalité de la formule de préparation des mots : *Exaltez Dieu avec moi* (Ps. XXXIV, 4); la quatrième section a été établie à Yabné (par des rabbins), et des mots : *Qu'il t'a donné*, on déduit la légalité de la prière

[1] Tr. *Taanith*, fol. 31[a]; tr. *Baba Bathra*, fol. 121[a]. — [2] Plus haut, fol. 35[a].

antérieure; pour cela on traduit ces mots ainsi : *qu'il a placé* DEVANT *toi* (avant d'en jouir, il faut bénir Dieu). Selon R. Isaac, on ne le déduit pas de ces mots, mais du verset suivant : *Il bénira ton pain et tes eaux*, où l'on peut voir l'indication d'une bénédiction à réciter, car on appelle pain celui que l'on va mettre sur la table (et non après). Selon R. Nathan, on le conclut de ce verset (I Samuel, IX, 13) : *Dès que vous serez entrés dans la ville vous le trouverez, avant qu'il monte au haut lieu pour manger, car le peuple ne mangera pas avant son arrivée, parce qu'il doit bénir le sacrifice;* APRÈS QUOI, *les convives mangeront.* A quoi bon tous ces détails? C'est que les femmes sont bavardes. Samuel dit qu'elles voulaient avoir le temps d'admirer la belle taille de Saül, car il est dit (*ibid.* 23): *Il dépassait de l'épaule tout le peuple.* Selon R. Yochanan, cette longue réponse a servi d'intervalle entre le règne de Samuel et le nouveau règne de Saül, pour qu'ils ne pussent nullement se toucher[1].

Tout cela nous justifie la légalité de l'action de grâces; mais comment justifier celle des bénédictions de la Loi? Par *a fortiori*, répond R. Ismaël; si l'on bénit Dieu pour la subsistance matérielle d'une heure, à plus forte raison le bénit-on pour la vie éternelle. R. Hiya bar-Nahmeni, disciple de R. Ismaël, dit au nom de son maître qu'on le déduit par analogie. Il est dit d'une part, au sujet de l'action de grâces : *Pour le bon pays que je te donnerai*, et d'autre part (Exode, XXIV, 12) : *Je te donnerai les tables de pierre, la Loi et les préceptes* (de la corrélation du verbe *donner* on déduit l'égalité des obligations). R. Méir conclut des versets précités qu'il faut aussi bien bénir Dieu pour le bien qui nous arrive que pour le mal : *Que t'a donné l'Éternel ton Dieu*, c'est-à-dire qu'il est toujours ton juge, soit qu'il te récompense, soit qu'il te punisse. R. Juda ben-Bethera dit qu'on le conclut de la répétition du mot *bon*. Le premier s'applique à la Loi, dont il est dit : *Je vous ai fait un bon partage* (Proverbes, IV, 2); le second, à la construction de Jérusalem, dont il est dit : *Cette bonne montagne, le Liban.*

On a enseigné cet avis de R. Éliézer : Il faut, pour accomplir son devoir, dire dans la deuxième section de l'action de grâces les mots : « Un pays agréable, bon et étendu, » et mentionner dans la troisième le règne de la maison de David. Selon R. Nahum l'ancien, on doit y mentionner l'alliance divine (la circoncision[2]), et selon R. Yossé, la Loi; Polemo recommande l'alliance avant la Loi, car celle-ci a été donnée par trois engagements[3], tandis que la première l'a été F. 49ª.

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 30ª; tr. *Moëd Katon*, fol. 28ª; tr. *Yôma*, fol. 38ᵇ.

[2] C'est parce qu'elle a été remplie par Abraham que Dieu promit à ses descendants la possession de la Terre-Sainte.

[3] En répétant le mot ברית, *alliance*, à diverses reprises, sur le Sinaï, au milieu du Tabernacle, à Garizim et dans les plaines de Moab. Voir Deutéronome, XI, 29; XXVII, 11 à 26; XXVIII, 69; XXIX, 8. Comp. tr. *Sôtah*, fol. 37ª et 37ᵇ.

par treize[1]. R. Aba dit qu'il faut rendre grâce (מודים), au commencement et à la fin de la deuxième section, au moins une fois, sans quoi ce serait inconvenant. Celui qui termine la deuxième section par la formule : « Qui nous fait hériter des terres, » et la troisième par ces mots : « Il secourt Israël, » est un ignorant (c'est contraire aux formules adoptées); enfin si l'on omet de mentionner l'alliance et la Loi dans la deuxième section, et le règne de David dans la troisième, on n'a pas accompli son devoir. Ceci est à l'appui de R. Ilaâ, qui le dit expressément au nom de R. Jacob bar-Acha, de la part de notre maître. — Aba Yossé ben-Doustaï et les rabbins sont en désaccord sur le point suivant : D'après l'un, il faut mentionner le règne divin dans la quatrième section, et c'est inutile d'après les autres; celui qui l'exige pense que cette section est prescrite par les rabbins (elle forme donc une section spéciale, et il est bon de mentionner la royauté); mais comme d'après les autres elle est prescrite par la Loi, elle n'a rien de spécial.

Les rabbins ont enseigné ceci : Quelle est la formule finale de la troisième section ? Selon R. Yossé bar-R. Juda, on dit : « Il sauve Israël. » Mais ne dit-on pas : « Il reconstruit Jérusalem ? » C'est vrai; aussi dit-on les deux. Comme Rabbah bar-R. Houna se trouvait chez le chef de la captivité, il disait au commencement de la troisième section l'une de ces deux formules (Israël ton peuple, ou Jérusalem ta ville), mais pour terminer il disait les deux (il sauve Israël et reconstruit Jérusalem). Quel avantage y a-t-il, demanda R. Hisda, à terminer par une formule double[2] ? En effet, Rabbi le défend. Mais objecta Lévi à Rabbi, on dit bien à la fin de la deuxième section : « Pour le pays et pour la nourriture » (ce sont aussi deux choses). Ce n'est au fond qu'une chose, par le producteur vient le produit. De même, on dit : « Pour le pays et les fruits » qui sont produits par lui; « il sanctifie Israël et les fêtes, » parce qu'Israël les sanctifie; « il sanctifie Israël et les néoménies, » car elles sont considérées par Israël; il n'y a d'exception faite par Rabbi que pour la formule : « Il sanctifie le sabbat, Israël et les fêtes[3]. » Pourquoi cette seule exception ? C'est que cette formule double ne contient qu'un acte (la sanctification), tandis que la double formule finale de l'action de grâces contient deux choses distinctes (le salut d'Israël et la reconstruction de Jérusalem). Mais pourquoi ne peut-on employer de formule double ? Parce qu'on semblerait entasser les préceptes[4] (en en précisant plusieurs à la

[1] Dans le chapitre de la circoncision, Genèse, XVII, 2 à 22, le mot *alliance* est mentionné treize fois.

[2] Pourquoi au contraire ne pas placer au commencement la double formule, et, à la fin, la simple ?

[3] Pour cette dernière, selon la remarque de Raschi, on fait une exception, parce que c'était le tribunal, — et non Israël, — qui sanctifiait les fêtes, au moyen de l'interrogation des témoins sur l'instant précis de la néoménie.

[4] Traité *Pesahim*, fol. 102[b]; tr. *Sôta*, fol. 8[a].

fois). En somme, que faire? R. Schescheth dit: Si l'on a commencé par les mots «ton peuple Israël,» on termine par la formule: «Il sauve Israël,» et si l'on a commencé aux mots «Jérusalem ta ville,» on termine: «Il reconstruit Jérusalem.» Selon R. Nahman, on termine en tous cas par cette dernière formule, comme il est dit: *L'Éternel reconstruit Jérusalem; il réunit les exilés d'Israël* (Psaume CXLVII, 2); quand la reconstruira-t-il? Lorsqu'il réunira la dispersion d'Israël. — R. Zeira dit à R. Ḥisda: Si vous le voulez, nous nous mettrons à enseigner. Comment le faire, répondit-il, lorsque nous ne savons même pas complétement l'action de grâces? Qu'est-ce à dire? répliqua le premier. C'est que, répondit R. Ḥisda, lorsque chez le chef de la captivité j'ai récité l'action de grâces, R. Schescheth a redressé le cou contre moi comme un serpent (profondément étonné), parce que je n'avais mentionné ni l'alliance, ni la Loi, ni la royauté divine. — Pourquoi as-tu omis tout cela? — C'est que je suivais l'avis de R. Ḥananel au nom de Rab, qui dispense de la mention de ces trois sujets, parce que l'alliance n'a pas lieu sur les femmes, et que ni la Loi ni la royauté ne sont applicables en entier aux femmes ou aux esclaves. — Tu as eu tort d'abandonner l'avis de tous les tanaïm et amoraïm pour adopter celui de Rab.

Rabba bar bar-Hana dit, au nom de R. Yochanan, qu'il faut mentionner la royauté en tête de la quatrième section. Cela ne va-t-il pas sans dire? Non, il s'agit d'indiquer, ainsi qu'on l'a dit plus haut (f. 40[b]), que sans cette mention la bénédiction est incomplète. Aussi R. Yochanan dit-il seulement qu'il faut la rappeler une fois, tandis que R. Zeira demande une double mention, une fois pour cette section et une fois pour la précédente. S'il en est ainsi, pourquoi ne pas en demander une troisième pour la deuxième section (qui ne contient pas non plus le mot royauté)? Pour celle-ci, ce n'est pas nécessaire, parce qu'elle est rapprochée de la première (qui contient ces mots), tandis que pour la troisième, quoique pourvue des mêmes conditions, il est bon de le dire, parce qu'il ne serait pas convenable, après avoir mentionné la royauté de David, de ne pas rappeler au moins celle de Dieu. Voici, selon R. Papa, ce que voulait dire R. Zeira: Il faut mentionner deux fois la royauté en dehors de la formule initiale (aussi dit-on: «Roi de l'univers, Dieu, notre père, notre roi, etc.»).

R. Zeira se trouvait derrière R. Gadal, lequel se trouvait devant R. Houna et enseignait ce qui suit: Si l'on a oublié dans l'action de grâces la mention du sabbat, on dit ensuite: «Soit loué celui qui a institué le sabbat comme repos de son peuple Israël, par amour, comme signe d'alliance; soit loué celui qui sanctifie le sabbat.» Quel est l'auteur de cet avis? C'est Rab. Il dit ensuite: Si un jour de fête on a oublié de mentionner cette solennité, on dit: «Soit loué celui qui donne les jours de fête à son peuple Israël, comme joie et souvenir; soit loué celui qui sanctifie Israël et les fêtes.» C'est encore, dit-on, l'avis de

Rab. Il continua à enseigner : Si l'on a oublié de rappeler la néoménie, on dit : « Soit loué celui qui a institué les néoménies pour son peuple d'Israël, en souvenir ; » mais nous ignorons si l'on dit le mot « pour la joie, » ou non, si l'on y ajoute une formule finale (de louange), ou non, et si c'est en son propre nom ou au nom de son maître qu'il l'enseignait.

f. 49b. Gadal bar-Manjomi se trouvait en présence de R. Nahman. Comme ce dernier s'était trompé dans sa récitation, il la reprit au commencement Pourquoi, lui dit-il, agis-tu ainsi ? C'est, répondit-il, l'avis de R. Schela, au nom de Rab, qu'il faut recommencer. Mais R. Houna n'a-t-il pas dit, au nom de Rab, qu'en cas d'oubli on récite la formule supplémentaire ? Ce n'est vrai, à ce que dit R. Menaschia bar-Tahelipha, au nom de Rab, qu'avant d'avoir commencé la quatrième section (là, on intercale le supplément) ; mais, une fois qu'elle est commencée, il faut redire le tout. R. Idi bar-Abin dit, au nom de R. Amram, ou de R. Nahman, ou de Samuel : Si l'on a oublié de mentionner la néoménie dans la prière, il faut recommencer ; si c'est dans l'action de grâces qu'on l'a omise, c'est inutile. Pourquoi, demanda R. Abin à R. Amram, établit-on cette distinction entre la prière et l'action de grâces ? En effet, dit-il, cela m'a paru singulier, et j'en ai fait l'observation à R. Nahman, qui me dit : De maître Samuel lui-même je n'ai rien appris ; mais voyons nous-même ce qu'il en est (et l'on peut dire) : Pour la prière, qui est une obligation, on recommence, mais non pour l'action de grâces, parce que c'est un acte volontaire de manger. Si c'est là le motif, ne serait-on pas obligé de recommencer aux jours de samedi et de fête, parce que le repas, en ces jours, est obligatoire ? En effet, répondit-il, R. Schila a dit, au nom de Rab, qu'en cas d'erreur il faut recommencer. Mais R. Houna ne dit-il pas, au nom de Rab, qu'en cas d'oubli on dit la formule supplémentaire ? Ce n'est vrai, dit-on, que si l'on n'a pas encore commencé à réciter la quatrième section ; mais au cas affirmatif, il faut recommencer le tout.

« Pour quelle quantité se prépare-t-on ensemble ? etc. »

Est-ce à dire que, selon R. Méir, il faut avoir mangé au moins la grandeur d'une olive, et, selon R. Juda, celle d'un œuf ? N'a-t-on pas appris l'inverse dans l'enseignement suivant[1] : « Si à la sortie de Jérusalem on se souvient d'avoir en main de la chair consacrée[2], et qu'on ait déjà dépassé le *scopos*[3], on la brûle sur place ; sinon, on retourne pour la brûler à l'endroit spécial du Moria avec du bois de l'autel ; pour combien faut-il revenir ? Tant pour ceci

[1] Tr. *Pesaḥim*, fol. 49a et 81b.

[2] Elle devient profane, si elle est transportée au delà des murs de Jérusalem.

[3] Cet emplacement était une espèce d'observatoire du Temple. Voir plus haut, 1re partie, p. 174.

que pour du pain levé à la veille de Pâques, la mesure est, selon R. Méir, de la grandeur d'un œuf, ou selon R. Juda, de celle d'une olive» (n'est-ce pas le contraire de ce que ces deux rabbins disent ici?). En effet, répondit R. Yochanan, la proposition est renversée. Abayé dit qu'il est inutile de supposer l'interversion; mais dans notre Mischnâ la discussion repose sur l'interprétation du verset; il suffit, selon R. Méir, pour constituer la nourriture, de la grandeur d'une olive[1], parce que l'expression *tu seras rassasié* s'applique à la boisson; selon R. Juda, cette dernière expression implique qu'il faut avoir mangé au moins la grandeur d'un œuf; au contraire, dans l'autre enseignement, c'est une question de raisonnement; selon R. Méir, l'obligation de revenir à Jérusalem dépend de l'impureté, et elle doit avoir lieu pour la même grandeur que celle susceptible d'impureté, c'est-à-dire un œuf; selon R. Juda, le retour est en harmonie avec la défense, qui s'applique à l'équivalent de l'olive.

3. Quelle est la formule de préparation pour l'ensemble? A trois, on dit : «Bénissons (celui grâce auquel nous avons pris le repas).» A trois plus un, on dit : «Bénissez.» A dix : «Bénissons Dieu.» A dix plus un, que l'on soit dix ou dix mille : «Bénissez, etc.» A cent : «Bénissons l'Éternel notre Dieu.» A cent plus un : «Bénissez.» A mille : «Bénissons l'Éternel notre Dieu, Dieu d'Israël.» A mille plus un : «Bénissez.» A dix mille, on dit : «Bénissons l'Éternel notre Dieu, Dieu d'Israël, Dieu Sebaôth, qui trône parmi les chérubins, pour la nourriture que nous avons prise.» A dix mille plus un : «Bénissez.» De la façon dont on prononce la formule, les assistants répondent : «Éternel notre Dieu, Dieu d'Israël, Dieu Sebaôth, toi qui trônes sur les chérubins, sois loué, pour la nourriture que nous avons prise.» R. Yossé le Galiléen dit : On bénit selon le nombre de l'assistance, car il est dit (Ps. LXVIII, 27) : «Bénissez Dieu l'Éternel dans les assemblées, au sein d'Israël.»

4. R. Akiba dit : Que voyons-nous faire dans la synagogue? Que l'on soit plus ou moins nombreux, la formule est toujours : «Bénissez Dieu.» R. Ismaël dit : «Louez Dieu le béni.»

Samuel dit : On ne doit jamais se considérer exclu de l'ensemble (et s'adresser à la deuxième personne, mais à la première); et si l'on dit dans cette Mischnâ :

[1] Tr. *Yôma*, fol. 79[b], 85[a] et 121[a].

«à trois plus un, on dit *bénissez*,» cela veut dire que cette tournure est auto-
F. 50a. risée; mais il vaut mieux encore dire «bénissons» (y comprenant celui qui parle), car R. Ada bar-Ahaba raconte qu'on disait chez R. Hanina : Six personnes peuvent se diviser en deux sections (et neuf en trois), mais non dix[1]; or, s'il valait mieux employer la formule *bénissez*, pourquoi ne pas se diviser indéfiniment (auquel cas cette formule s'emploie)? cela prouve donc qu'il est préférable d'employer la formule «bénissons» (usitée en commun). On a enseigné de même : Il importe peu qu'on dise «bénissez» ou «bénissons,» il n'y a que les gens méticuleux qui y fassent attention. Cependant, c'est d'après la manière de réciter les bénédictions que l'on reconnaît si quelqu'un est savant ou non. Comment cela? S'il dit, selon Rabbi, «*par* sa bonté,» c'est un savant; s'il dit «*de* sa bonté,» (une part *de* sa bonté), c'est un ignorant[2]. Mais, demanda Abayé à R. Dimi, n'est-il pas écrit (II Samuel, VII, 29) : *De ta bénédiction, la maison de ton serviteur sera bénie à jamais* (où l'on emploie aussi la préposition partitive)? Là c'est différent, on demande quelque chose (et en ce cas on ne sollicite qu'une faible part). Mais n'y a-t-il pas aussi un exemple où l'on sollicite le tout? N'est-il pas dit (Psaume LXXXI, 11) : *Ouvre la bouche, que je te la remplisse* (en entier)? C'est que là il est question de l'étude de la Loi (dont on ne saurait trop demander). Si l'on dit, selon Rabbi, «par sa bonté, nous vivons,» c'est qu'on est savant; mais celui qui dit : «C'est la vie,» est un sot[3]. Neharbelaï enseignait l'inverse[4], mais son avis ne sert pas de règle. Selon R. Yochanan, le sage dit : «Bénissons celui grâce auquel nous mangeons;» le sot dit : «*A* celui, etc.» (ce qui pourrait se rapporter au maître de maison). Mais, demanda R. Acha, fils de Raba, à R. Asche, ne dit-on pas (le soir de Pâques) : «*à* celui qui a accompli pour nous et nos ancêtres tous ces miracles» (même forme)? Là, dit-il, il est évident que Dieu a accompli tous les miracles (et la forme est indifférente). Selon R. Yochanan, le sage dit : «Béni soit celui par qui nous avons mangé;» le sot dit : «Pour la nourriture que nous avons mangée.» Cela ne s'applique toutefois, dit R. Houna, fils de R. Josué, qu'à la réunion de trois personnes, dont la formule ne contient pas le nom divin, mais non pour dix, dont la formule contenant le nom divin indique clairement à qui l'on s'adresse. C'est bien ce que dit la Mischnâ : On répond de la même façon que l'on bénit, savoir : «Sois loué, Éternel, Dieu d'Israël, Dieu des armées, qui trônes sur les chérubins, pour la nourriture que nous avons prise.»

[1] Puisque, en arrivant à ce chiffre, l'on prononce dans la formule le nom divin.

[2] En s'exprimant ainsi, on semble limiter la bonté de Dieu.

[3] Il semble, par son expression, s'exclure de la pluralité.

[4] Tr. *Synhédrin*, fol. 17b.

« Qu'il y ait dix personnes ou dix mille, etc. »

N'est-ce pas en contradiction avec la suite ? Il semble d'abord que tous les chiffres se valent; puis on dit pour cent telle formule, pour mille une telle et pour dix mille telle autre. Il n'y a pas de contradiction, dit R. Joseph : le premier avis est celui de R. Akiba, le second celui de R. Yossé le Galiléen, qui dit de bénir le repas selon le nombre des membres de l'assemblée, comme il est dit: *Bénissez Dieu dans les assemblées* (Psaume LXVIII, 27).

« R. Akiba dit : Que voit-on dans la synagogue? etc. »

Comment R. Akiba, qui n'admet pas l'interprétation de R. Yossé le Galiléen, explique-t-il ce verset? Il l'applique à l'enseignement suivant : R. Méir disait[1] : D'où sait-on que même les enfants au sein ont entonné le Cantique lors du passage de la mer Rouge? C'est qu'il est dit : *Dans les assemblées, bénissez Dieu, l'Éternel, de la source d'Israël*[2]; quant à R. Yossé, il déduit ce fait des derniers mots du verset, *de la source d'Israël.* L'avis de R. Akiba, dit Raba, sert de règle. Comme Revina et R. Hama bar-Bouzi prenaient leur repas chez le chef de la captivité, R. Hana se leva et répondit comme pour une réunion de cent; c'est inutile, lui dit Revina, puisque Raba dit que l'avis de R. Akiba sert de règle. Ce dernier raconta qu'ayant mangé chez le chef de la captivité, on se divisait par groupes de trois. Pourquoi pas par dix? Le chef de la captivité l'eût entendu (parce qu'on récite plus haut à dix) et il eût été fâché (de voir qu'on dît par groupes l'action de grâces, avant qu'il eût achevé le repas). Mais pourquoi ne pas dispenser tout le monde par la bénédiction que récitait le chef? A cause du bruit, on ne l'entendait pas. R. Tosphaa dit : Si, sur trois personnes ayant mangé ensemble, l'une se met d'avance à réciter seule l'action de grâces, les deux autres peuvent être comprises dans sa préparation; mais lui ne saurait en être dispensé par la leur (dite plus tard), parce qu'elle n'a pas d'effet rétroactif.

« R. Ismaël dit, etc. »

Comme Rafram bar-Papa se trouvait dans la synagogue d'Abi Guibar, il se mit à lire dans le rouleau de la Loi, en disant : « Bénissez Dieu, » puis il se

[1] Traité *Kethouboth,* fol. 7[b]; tr. *Sôta,* fol. 30[b].

[2] De la réunion des expressions *assemblée* et *source d'Israël,* par laquelle on peut faire allusion à l'enfance, on conclut qu'en ce jour même les enfants ont béni Dieu en commun.

tut et n'ajouta pas le terme «qui est béni.» Tous les assistants se mirent à crier : «Bénissez Dieu qui est béni» (c'est-à-dire, telle est la formule complète). Raba lui dit[1] : Ô pot noir (qui à force d'études n'a aucun respect pour les apparences), à quoi bon te mettre en discussion ouverte? Du reste, tout le monde (même R. Akiba) admet l'avis de R. Ismaël (et l'on fait mieux de dire la formule complète).

5 (4). Trois personnes ayant mangé ensemble ne doivent pas se séparer (pour prier isolément); il en est de même pour quatre ou cinq. Six personnes, jusqu'à dix, peuvent se diviser en groupes d'au moins trois; à partir de dix on ne se séparera (en deux corps) qu'en étant au moins vingt.

6 (5). Deux sociétés qui mangent dans la même maison, dès qu'elles se voient l'une l'autre, doivent se joindre pour prier en commun; au cas où elles ne se voient pas, elles prient séparément. On ne doit bénir le vin qu'après l'avoir coupé d'eau (le vin de Palestine étant trop fort), c'est l'avis de R. Éliézer; selon les sages, c'est inutile.

Que nous apprend-on là? N'a-t-on pas déjà dit que trois personnes réunies à table doivent se préparer ensemble à la récitation? Voici ce qu'on veut dire : Du moment qu'on s'est mis à table à trois, bien qu'on n'ait pas encore mangé, il n'est plus permis de se séparer. Selon une autre version, R. Aba l'explique ainsi au nom de Samuel : Si trois personnes mangent ensemble, eussent-elles chacune même leur pain spécial, elles ne peuvent plus se séparer. Ou bien, il s'agit ici de l'avis de R. Houna, selon lequel trois personnes provenant de trois sociétés distinctes ne doivent plus se séparer, à condition, ajoute R. Ḥisda, que chacun de ces groupes ait été déjà composé de trois (ayant donc contracté
F. 50[b]. d'avance l'obligation de la communauté). Raba dit : Cela n'a lieu toutefois que s'il n'y a pas eu déjà, à leur première place[2], une préparation d'ensemble, car si elle a eu lieu, l'engagement ne subsiste plus. On le sait, dit Raba, parce qu'il est dit[3] : Un lit (impur) dont on a volé la moitié ou perdu la moitié, ou qui a été partagé entre deux frères ou deux associés, est considéré comme pur; dès que l'on a restitué l'autre part, il est susceptible d'impureté à partir de ce moment, sans effet rétroactif; c'est qu'au moment où le partage a eu lieu, la suscepti-

[1] Tr. *Pesaḥim*, fol. 88[a]; tr. *Meghillâ*, fol. 14[b].

[2] Dans la société au milieu de laquelle ils se trouvaient auparavant. — [3] Mischnâ, 4[e] partie, traité *Kelim*, ch. XVIII, 59.

bilité d'impureté a disparu; il en est de même ici pour la préparation d'ensemble.

Quant à deux sociétés, elles peuvent, s'il y a lieu, s'adjoindre le servant qui leur est commun (bien qu'elles ne se voient pas).

«On ne dit pas la bénédiction sur le vin, etc.»

Les rabbins ont enseigné : Aussi longtemps que l'on n'a pas coupé le vin d'eau (qui serait trop fort sans cela), on ne dit pas, en le buvant, la bénédiction : «Béni soit le fruit de la vigne,» mais «le fruit d'un arbre,» et l'on peut s'en servir pour se laver les mains; une fois qu'on y a mis l'eau, on prononce la bénédiction : «Béni soit le fruit de la vigne» (car c'est alors du vin potable), et l'on ne peut plus le gaspiller en se lavant les mains : tel est l'avis de R. Éliézer; mais, selon les sages, on prononce en tous cas la bénédiction : «Créateur des fruits de la vigne,» et l'on ne peut s'en servir pour se laver les mains. Donc, lorsque Samuel dit qu'on peut se servir du pain pour tout usage[1], c'est l'avis de R. Éliézer (puisqu'il permet de se servir du vin pour l'ablution). R. Yossé bar-R. Hanina dit[2] : Les sages reconnaissent, selon l'avis de R. Éliézer, que dans la coupe de vin servant à bénir la solennité, il est indispensable de mettre de l'eau. Pourquoi? C'est que, dit R. Oschia, le précepte doit être accompli dans les meilleures conditions (et le vin est meilleur avec de l'eau). Mais d'après les rabbins (qui n'exigent pas de mélange), à quoi le vin est-il bon? Il sert, dit R. Zeira, de médicament; et, selon lui, les rabbins parleraient de boisson de dattes (elle est assez légère pour se passer du mélange de l'eau).

Les rabbins ont enseigné quatre choses au sujet du pain[3] : On ne met pas sur le pain de la viande crue; on ne fait pas passer au-dessus un verre plein; on ne doit pas le jeter, ni s'en servir pour soutenir une marmite[4]. Amemar, Mar Zoutra et R. Asche mangeaient ensemble; on leur apporta des dattes et des grenades. Mar Zoutra se mit à jeter devant R. Asché un morceau de mets cuit. N'a-t-on pas enseigné, lui-dit-il, qu'il est interdit de jeter de la nourriture? Cela s'applique au pain, répondit-il. Mais n'a-t-on pas étendu cette défense aux autres mets? Au contraire, répliqua-t-il, on dit, quoiqu'il soit interdit de jeter le pain, que l'on peut jeter d'autres mets. Cependant ces deux enseignements ne se contredisent pas; la défense s'applique aux objets mous qui se détériorent

[1] Tr. *Schabbath,* fol. 50[b] et 143[a]; tr. *Betsa,* 21[b].

[2] Tr. *Baba Bathra,* fol. 97[b].

[3] Traité des usages, ch. IX.

[4] Il est non-seulement défendu de le gâter, mais il faut encore le préserver respectueusement.

en tombant, mais non aux choses dures. En effet, les rabbins ont enseigné aussi : On fait couler le vin par des tubes devant le fiancé et la fiancée (en signe de joie), on jette au-devant d'eux du blé grillé et des noix en été, non en hiver, mais jamais des gâteaux, ni en été, ni en hiver (dans la crainte de les détériorer).

R. Juda dit : Si par oubli on prend de la nourriture avant d'avoir récité la bénédiction, on la met d'un côté de la bouche, et l'on se met à réciter cette bénédiction; selon l'un, on avale ce qui s'y trouve; selon un autre, on le rejette, et selon un troisième, on le met de côté. Malgré leur divergence apparente, ces trois avis ne se contredisent pas : le premier se rapporte à de la boisson (auquel cas il serait impossible de dire la bénédiction); on le rejette lorsque l'objet est encore dur et n'a rien de repoussant; enfin, s'il devait être détérioré, on
F. 51ᵃ. le met seulement de côté. Mais pourquoi ne pas le mettre aussi de côté au second cas, lorsque l'objet n'a rien de repoussant, pour réciter la bénédiction? R. Isaac Kaskesaa répondit, en présence de R. Yossé bar-Abin, au nom de R. Yochanan : C'est qu'il est dit (Psaume LXXI, 8) : *Ta bouche remplira ma louange* (et rien autre).

On demanda à R. Ḥisda : Si, après avoir mangé et bu, on se souvient de n'avoir pas dit la bénédiction préalable, faut-il recommencer pour dire la bénédiction? Non, répondit-on; est-ce que celui qui a mangé de l'ail et sent mauvais doit en manger encore pour sentir davantage? (c'est-à-dire, ce serait une nouvelle faute, plus grave, de faire une récitation inutile). Rabina dit : Eût-on achevé le repas, on se met à dire la bénédiction, en s'appuyant sur cet enseignement[1] : Lorsqu'on a pris le bain de purification et que l'on est sorti de l'eau, on dit : « Soit loué celui qui nous a sanctifiés par ses préceptes et nous a ordonné le bain. » Mais ce n'est pas comparable; c'est que pour le bain cet homme, aussi longtemps qu'il avait été impur, n'était pas apte à la récitation[2], tandis qu'ici (pour le repas), il y était apte dès le principe, et la récitation une fois omise est irréparable.

Les rabbins ont enseigné : Le vin d'aspargos (jus d'asperge pris à jeun comme remède) est utile pour le cœur, les yeux, et à plus forte raison pour les intestins : si l'on en prend comme d'habitude (peu), on s'en trouve bien; mais si l'on en prend jusqu'à l'ivresse, c'est mauvais pour tout le corps. De ce qu'on dit que c'est bon pour le cœur, il résulte que c'est considéré comme vin, et pourtant on dit : « A plus forte raison pour les intestins, » tandis qu'on dit ailleurs que c'est bon pour le cœur, les yeux et la rate, et c'est mauvais pour la

[1] Tr. *Pesaḥim*, fol. 7ᵇ. Là aussi, la récitation ne se fait qu'après.

[2] Il a donc été contraint de ne la réciter qu'après l'accomplissement de la purification.

tête et les intestins (comment cela se peut-il)? Cela ne s'applique qu'au vieux vin, comme on l'a enseigné ailleurs[1] : Celui qui déclare : «Je fais le vœu de ne plus goûter à ce vin», parce qu'il est nuisible pour les intestins, si quelqu'un dit : «Le vieux vin est bon», et qu'il ne réplique rien, le vin nouveau lui est interdit, et le vieux lui est permis. C'est donc prouvé.

Les rabbins ont dit six choses de ce remède : 1° on le boit pur et par un verre plein; 2° on le reçoit de la main droite et on le boit de la gauche; 3° on ne cause pas après l'avoir bu; 4° on ne s'interrompt pas au milieu; 5° on ne le rend qu'à celui qui vous l'a remis et a ensuite craché; 6° on ne le soutient que par son espèce (on ne mange plus rien après l'avoir bu). Mais ne dit-on pas qu'on le soutient seulement avec du pain? Cette dernière règle s'applique seulement au vin (de raisins), et la précédente à la boisson (de fruits)[2]. C'est à cause de la même distinction que tantôt on enseigne : si l'on crache après cela on court le danger de tomber malade, et tantôt elle est prescrite pour celui qui ne crache pas, comme, en vertu de la même distinction encore, on dit tantôt que c'est mauvais pour les intestins, tantôt que c'est bon. C'est qu'il s'agit tantôt de vin, tantôt de boisson. Puisqu'on vient d'apprendre, dit R. Asché, que l'on court des dangers si l'on ne crache pas, on peut rejeter cette eau, même en présence du roi[3].

R. Ismaël ben-Élischa dit que l'ange Souriel, prince de la face (divine, qui peut contempler la Providence), lui a dit trois choses : Le matin, ne prends pas ta chemise de la main du serviteur pour la revêtir (prends-la seul), ne te fais pas laver les mains par quelqu'un qui ne les a pas encore lavées, et ne rends la coupe de la médecine qu'à celui qui te l'a passée, car Taksephith ou Istalganith (une horde de mauvais esprits), l'un des anges préposés aux punitions, attend avidement que quelqu'un se présente ayant commis cette faute pour qu'il puisse le prendre. R. Josué ben-Lévi raconte de même avoir entendu dire par l'ange de la mort : Le matin, ne prends pas ta chemise des mains de ton serviteur pour la revêtir, ne te fais pas laver les mains par celui qui ne les a pas lavées, et ne te tiens pas au-devant des femmes à leur retour d'un enterrement, car alors je les précède en dansant, l'épée à la main, et j'ai le droit de tuer ceux que je trouve. Que faire en cette rencontre? On s'écarte de quatre coudées, ou s'il y a un fleuve, on le traverse; s'il y a un autre chemin, on le suit; s'il y a un mur, on le franchit; enfin, s'il n'y a rien de cela, on se retourne et l'on dit : *L'Éternel dit à Satan : Dieu te réprimandera*, etc. (Zacharie, III, 2), jusqu'à ce qu'elles aient passé.

[1] Tr. *Nedarim*, fol. 66ª.

[2] S'il arrive, par exemple, que cette boisson soit faite de dattes, l'on ne pourra manger que des dattes après l'avoir bue.

[3] L'étiquette royale n'exige pas que l'on s'expose à devenir malade.

R. Zeira dit au nom de R. Abahou, ou selon d'autres dans la Mischnâ, dix sujets à propos de la coupe de bénédiction par le vin : 1° il faut qu'elle soit lavée; 2° essuyée; 3° pure; 4° pleine; 5° couronnée (jusqu'aux bords); 6° couverte; 7° on la prend des deux mains; 8° on la place à droite; 9° on l'élève d'une palme au-dessus de la table, et 10° on la regarde; selon d'autres, on en offre aussi aux gens de la maison[1]. Nous, dit R. Yochanan, nous n'admettons que quatre conditions: qu'elle soit lavée, essuyée, pure et pleine. Il va presque sans dire que le lavage se rapporte à l'intérieur et qu'il suffit d'essuyer l'extérieur.

Le même auteur (R. Yohanan) dit encore : Si l'on récite la bénédiction de l'action de grâces sur un verre plein, on aura un héritage illimité, comme il est dit (Deutéronome, xxxiii, 23) : *Il est rempli de la bénédiction divine, il hérite de l'ouest et du sud*[2]. R. Yossé bar-R. Hanina dit: On aura l'avantage de jouir de deux mondes, de la vie présente et de la vie future[3]. En fait de coupe couronnée, (5e sujet), R. Juda couronnait sa table de nombreux disciples. R. Hisda la couronnait par des coupes. R. Hanan dit : Il faut que le vin soit pur; surtout, ajoute R. Schescheth, pour la seconde section[4] (où l'on bénit l'excellence du produit). Selon la recommandation d'être couvert (6e sujet), R. Papa s'enveloppait et s'asseyait; R. Assa se couvrait la tête. (7e sujet) On prend le verre à deux mains, parce qu'il est écrit, comme l'observe R. Hinéna bar-Papa : *Élevez les mains vers le Très-Saint et bénissez l'Éternel* (Psaume cxxxiv, 2). (8e sujet) On le porte par la droite, est-il dit. Les anciens ont déjà demandé, dit R. Hiya bar-Aba, au nom de R. Yochanan, si la gauche peut aider la droite? Si à cette demande des anciens, dit R. Asché, on n'a pas répondu, nous devons agir dans le sens le plus grave[5]. (9e sujet) On l'élève à une palme de haut; c'est que,
F. 51b. dit R. Acha bar-R. Hanina, il est écrit : *J'élève la coupe du salut*, puis *j'invoque le nom de l'Éternel* (Psaume cxvi, 13). (10e sujet) On le regarde, pour y fixer l'attention, et l'on en offre aux gens de la famille (à sa femme), pour qu'elle soit bénie par là. Comme Oulla se trouvait chez R. Nahman, il mangea chez lui, prononça la bénédiction du repas, fit goûter la coupe de vin par R. Nahman. Pourquoi, lui dit ce dernier, n'envoies-tu pas ce verre à Yalta (ma femme)? C'est que, lui dit-il, voici ce que R. Yochanan a dit : Les fruits des entrailles

[1] C'est-à-dire à sa femme; elle reçoit ce titre comme étant à la tête «des gens de la maison» ou du ménage.

[2] L'exégète tire parti des deux sections de ce verset : il établit une analogie entre le mot «rempli» dans la première partie, et le mot «hérite» dans la seconde.

[3] C'est, d'après ce rabbin, le sens ésotérique qu'il faut attacher aux mots *de l'ouest et du sud*, dans les derniers versets.

[4] Après cette section de l'action de grâces, l'on ajoute de l'eau au vin, afin de le rendre potable.

[5] C'est-à-dire, selon le commentaire de Raschi, que la gauche ne soutienne pas la droite dans ce mouvement.

de la femme ne sont bénis que par le mari, comme il est dit : *Il bénira les fruits de tes entrailles* (Deutéronome, VII, 13), et il n'est pas dit *des siens* (de la femme)[1]. On a enseigné que R. Nathan dit exactement la même chose, en se fondant sur ce verset. Yalta l'entendit, et de colère elle alla à la cave briser quatre cents cruches de vin. R. Nahman lui dit : Vous feriez bien de lui envoyer une autre coupe. Oulla envoya vers elle et lui fit dire : Toutes ces cruches (brisées) équivalent au verre de la bénédiction (tout le vin est le même, elle pouvait donc en prendre au tonneau); elle fit répondre : C'est de l'inactivité que naît le bavardage et des vêtements pourris la vermine (qu'il s'en prenne à lui-même de la cause de ce dégât).

R. Assa dit : On ne se met plus à causer dès qu'on tient en main la coupe de la bénédiction (pour l'action de grâces); de même il dit que l'on ne bénit pas la coupe de punition. Qu'entend-on par là? C'est, répond R. Nahman bar-Isaac, la seconde coupe[2]. On a enseigné de même que, si l'on boit deux fois, on ne récite pas chaque fois la bénédiction, car il est dit (Amos, IV, 12) : *Prépare-toi à aller au-devant de ton Dieu, Israël;* or, quand on boit par couples de verres, on n'est plus capable de se préparer convenablement pour l'action de grâces.

R. Abahou dit, ou selon d'autres on a enseigné dans un *baraïtha :* Si l'on mange en marchant, on se tient debout pour dire l'action de grâces; mais si l'on mange en se tenant debout (en arrêt), ou que l'on soit accoudé, on s'assoit pour cette bénédiction. La règle est qu'on s'assoit pour cela en tous cas.

[1] Il faut donc que ce soit le mari qui présente à sa femme la coupe de bénédiction, pour qu'elle en soit bénie.

[2] Celui qui, étant à table, boit une couple de verres, dit Raschi, s'expose à être blessé par les mauvais esprits : c'était sans doute un moyen de prémunir contre l'ivrognerie.

CHAPITRE VIII.

1. Voici les points en discussion entre Schammaï et Hillel au sujet du repas. Schammaï dit : On fait d'abord la bénédiction, aux jours de fête, pour la solennité, et ensuite pour le vin; et Hillel dit qu'il faut faire l'inverse.

(2.) Schammaï dit : On fait d'abord l'ablution des mains, puis on remplit les verres; et Hillel prescrit l'inverse.

(3.) Schammaï dit : On s'essuie les mains à l'aide d'une serviette qu'on met sur la table; selon Hillel, on la met sur le divan.

(4.) Schammaï dit : (Après le repas,) on balaye d'abord la chambre, puis on fait l'ablution (nouvelle); Hillel prescrit l'inverse.

5. Schammaï dit (qu'il faut admettre l'ordre suivant pour les prières) : lumière, repas, épices, et séparation de la fête; selon Hillel, l'ordre est celui-ci : lumière, épices, repas, séparation. Selon Schammaï, on dit : « qui a créé *la* lumière du feu; » selon Hillel : « créant *les* lumières du feu. »

6. On ne prononce de bénédiction ni sur la lumière et les épices de l'idolâtre, ni sur celles qu'on brûle pour les morts, ni sur celles qui se trouvent devant les idoles. On ne prononce la bénédiction de la lumière que lorsque celle-ci répand ses rayons.

7. Si, après le repas, on oublie de dire la bénédiction, il faut, selon Schammaï, revenir à la même place pour la dire; selon Hillel, il suffit de la faire à l'endroit où l'on s'en souvient.

Jusqu'à quel moment cela se peut-il? Jusqu'à ce que la digestion soit faite.

8. Si du vin arrive sur table après le repas et qu'il n'y en ait

qu'une seule coupe, il faut, selon Schammaï, faire la bénédiction du vin d'abord, puis celle du repas; selon Hillel, c'est l'inverse. On répond *amen* si celui qui dit la bénédiction est Israélite, mais on ne le dit pour le Samaritain qu'après avoir entendu toute la prière.

Les rabbins ont expliqué la discussion qu'il y a entre Schammaï et Hillel au sujet des détails du repas : selon Schammaï, on bénit d'abord la solennité du jour, puis le vin, car la première est cause de ce qu'on apporte le vin, et le jour est consacré avant que le vin soit encore apporté. Selon Hillel, on bénit le vin d'abord, puis la solennité, car c'est le verre en main qu'on prononce la sanctification; en outre, la bénédiction du vin est plus fréquente que celle de la solennité, et ce qui est plus fréquent passe en premier[1]. L'avis de Hillel sert de règle. A quoi bon ce second motif? C'est qu'au cas de la sanctification à la nuit tombée, il y a deux motifs pour Schammaï, et il n'y en aurait qu'un pour Hillel; on cite donc comme seconde raison la fréquence. L'avis de Hillel, dit-on, sert de règle. Cela ne va-t-il pas sans dire, puisqu'une voix céleste l'a proclamé? C'était peut-être avant cette proclamation qu'il était utile de le faire savoir[2], ou même après, et comme R. Josué dit qu'on n'a pas égard à cette voix céleste, il a fallu ici fixer la règle.

Schammaï pense donc que la bénédiction de la solennité a la priorité. Mais n'a-t-on pas enseigné[3] que si l'on rentre chez soi le samedi soir, l'on bénit d'abord F. 52a.
le vin, puis la lumière, puis les épices, et enfin l'on dit la formule de séparation; si l'on n'a qu'un verre de vin, on attend que l'on ait terminé le repas et l'on dit ensuite les trois bénédictions à la fois (comment se fait-il qu'on dise en dernier lieu la formule de séparation)? Or, il n'y a pas à dire que ce soit l'avis de Hillel, et non de Schammaï, puisqu'on parle de la lumière avant les épices, et l'on sait que c'est l'opinion de Schammaï, car il est dit : « R. Juda apprend que Schammaï et Hillel sont d'accord sur ce point qu'il faut réciter en premier lieu l'action de grâces et en dernier la formule de séparation. Ils ne diffèrent d'idées que pour l'ordre relatif de la lumière et des épices : selon Schammaï, la lumière précède les épices; selon Hillel, c'est l'inverse. » (*r*) Comment sait-on (plus haut) que c'est l'opinion de Schammaï (en raison de sa conformité avec la *beraïtha*), et selon l'avis de R. Juda? peut-être est-ce l'opinion de Hillel, selon l'explication de R. Meir (selon la Mischnâ, où il est dit de Hillel : Lumière, puis épices)? Ce n'est guère possible, car on dit ici dans notre Mischnâ que,

[1] C'est déduit au traité *Zebachim*, f. 91a, d'un verset des Nombres, xxviii, 23.

[2] Traité *Erouhin*, fol. 13b; tr. *Baba Metsia*, fol. 59b; tr. *Hullin*, fol. 44a.

[3] *Tosephta*, ch. v; traité *Pesahim*, fol. 103a.

selon Schammaï, l'ordre est celui-ci : lumière, action de grâces, épices, séparation; selon Hillel, c'est celui-ci : lumière, épices, action de grâces, séparation. Or, comme dans l'enseignement précité on dit : Si l'on n'a qu'un verre de vin, on récite seulement après le repas les trois bénédictions à la fois; c'est donc bien l'avis de Schammaï, et selon l'explication de R. Juda[1]. Il subsiste cependant une objection : comment se fait-il que la bénédiction du vin précède la formule de séparation[2]? C'est que Schammaï pense qu'il y a une différence entre l'arrivée d'une solennité et sa cessation; pour le commencement, le mieux est de lui donner la plus grande priorité; quant à la fin, on la retarde autant que possible, pour montrer que la fête ne nous semble pas une charge. Mais Schammaï pense-t-il que l'action de grâces doive être récitée avec un verre en main[3]? N'a-t-on pas dit dans la Mischnâ : Si l'on présente du vin après le repas et qu'il n'y ait que ce verre, on bénit d'abord le vin, puis le repas, selon Schammaï; or, du moment qu'on bénit le vin, ne le boit-on pas (avant l'action de grâces)? Non, après l'avoir béni, on le laisse (et on le boit après l'action de grâces). Mais n'a-t-on pas dit qu'en bénissant un objet il faut au moins y goûter? En effet, l'on y goûte (et on laisse le reste), sans que pour cela la coupe soit détériorée, parce qu'on y goûte du doigt. Mais n'est-il pas dit qu'un verre de vin sur lequel on prononce la bénédiction doit avoir sa mesure parfaite? (Ne serait-il pas diminué si l'on y goûte?) C'est qu'il y avait plus que la mesure. Mais n'a-t-on pas dit qu'il n'y a qu'un verre? En effet, il n'y en a pas deux, mais plus d'un. Mais R. Hiya ne dit-il pas en propres termes que, selon Schammaï, on bénit le vin, on le boit, puis on récite l'action de grâces? Il y a donc deux opinions qui rapportent différemment[4] l'avis de Schammaï.

« Schammaï dit : On fait d'abord l'ablution des mains, etc. »

Les rabbins ont enseigné : Selon Schammaï, on lave les mains, puis on mélange la coupe de vin; car si on la mélangeait d'abord, il serait à craindre que le liquide des parois ne devînt impur au contact des mains, et qu'à son tour il ne rendît impure toute la coupe. Mais pourquoi les mains elles-mêmes ne

[1] Comme l'ordre des dispositions indiqué dans cette *beraïtha* diffère de l'autre enseignement, elle ne peut pas s'accorder avec l'explication de R. Meir.

[2] Comment se fait-il qu'en cela la *beraïtha* diffère de la Mischnâ, où Schammaï prescrit avant tout de bénir la solennité du jour?

[3] Est-ce pour cela qu'il est dit que l'on garde la coupe en main jusqu'après le repas?

[4] D'après R. Juda, Schammaï émet l'avis dans la Mischnâ qu'il faut avoir le verre en main pour réciter la bénédiction du repas; mais d'après R. Hiya, ce n'est pas ainsi qu'il faut interpréter les termes de l'avis de Schammaï.

rendraient-elles pas impure la coupe (pourquoi supposer l'intermédiaire du liquide)? C'est que les mains sont impures au second degré, et elles ne peuvent communiquer l'impureté au troisième degré pour des choses profanes que par les liquides[1]. Selon Hillel, on mélange la coupe avant de se laver les mains; car si on le faisait après, il serait à craindre que l'humidité des mains ne devînt impure aux parois du verre, et l'on ne dit pas que le verre rend directement impures les mains, car un vase ne rend pas le corps impur, et le liquide qui s'y trouve ne devient pas impur, car il s'agit d'un vase dont l'humidité a rendu seulement impur l'extérieur, et non l'intérieur, comme on l'a enseigné[2]: Si, par l'humidité, l'extérieur d'un vase est devenu impur, l'intérieur, le bord, l'anse et le pied ne sont pas impurs pour cela; mais lorsque l'intérieur est devenu impur, le tout l'est également; sur quoi roule la discussion? Selon Schammaï, il n'est pas permis de se servir d'un vase dont l'extérieur seul est impur, de crainte que les gouttes, en rejaillissant, ne rendent les parois humides et ne propagent ainsi l'impureté; mais on ne craint pas que l'humidité rende le vase impur. Selon Hillel, il est permis de se servir d'un vase dont l'extérieur est devenu humide par un liquide; car, dit-il, il n'y a guère de gouttes qui rejaillissent sur le verre, mais il est à craindre que l'humidité des mains ne devienne impure par les parois (donc il faut se laver après le mélange). Selon une autre explication, il est bon que l'ablution des mains précède immédiatement le repas. A quoi bon cette raison nouvelle? C'est que l'école de Hillel dit à celle de Schammaï : D'après vous qui défendez l'usage d'un vase dont l'extérieur est impur par un liquide, à cause de la crainte de l'effet des gouttes, il vaut encore mieux suivre notre avis, selon lequel immédiatement avant le repas doit avoir lieu l'ablution (et alors notre crainte se trouve écartée). F. 52[b].

« Schammaï dit : On essuie, etc. »

Les rabbins ont enseigné cette explication : Selon Schammaï, on s'essuie les mains à la serviette qu'on met sur la table; car si on la remettait sur le sopha, il y aurait à craindre que l'humidité de la serviette ne reçût l'impureté du sopha, et qu'en s'essuyant les mains, elles ne devinssent impures. On ne suppose pas que le sopha rende impure la serviette, parce qu'un meuble ne peut rendre impur un autre objet[3], et le sopha ne peut rendre l'homme impur,

[1] Mischnâ, 6[e] partie; tr. *Taharôth*, ch. II, § 3. Les mains impures sont le 1[er] degré, les liquides qu'ils touchent forment le 2[e] degré, susceptible de rendre les vases impurs au 3[e] degré.

[2] Mischnâ, 6[e] partie, traité *Kelim*, ch. XXV, § 6.

[3] Tr. *Pesahim*, fol. 19[b]; tr. *Haghigâ*, fol. 20[a].

parce qu'un objet ne peut rendre l'homme impur. Selon Hillel, on la dépose sur le sopha; car si c'était sur la table, il y aurait à craindre que par celle-ci l'humidité de la serviette ne devînt impure et ne rendît impurs à son tour les mets. Mais pourquoi alors ne pas dire que la table rend les mets impurs? C'est qu'il s'agit d'une table impure au second degré; or ce degré ne peut transmettre l'impureté au troisième degré pour des choses profanes que par des liquides. Quelle est donc la base de la discussion? Selon Schammaï, il n'est pas permis de se servir d'une telle table, de crainte qu'on n'y mange de l'oblation sacerdotale [1]; selon Hillel, il est permis de s'en servir, et une telle crainte ne peut s'appliquer à ceux qui mangent de l'oblation, parce qu'ils prennent des précautions. Selon une autre raison, l'ablution des mains pour le profane n'est pas prescrite par la Loi. Qu'entend-on par là? Voici ce que Hillel dit à Schammaï: Si vous croyez qu'on éprouve cette crainte pour les mets et non pour les mains, il vaut pourtant mieux déposer la serviette sur le sopha, car l'ablution des mains pour le profane n'étant pas prescrite par la Loi, il vaut mieux s'exposer à susciter l'impureté des mains que celle des mets, interdite par un texte de la Loi.

« Selon Schammaï, on balaye, etc. »

Les rabbins ont enseigné l'explication suivante: Selon Schammaï, on balaye la chambre, puis on lave les mains, car si on se lavait d'abord, on détériorerait les restes des mets (en les mouillant); aussi, par ce motif, l'ablution n'a pas lieu au préalable. Selon Hillel, elle a lieu en premier, car si le servant est instruit, il a soin de retirer d'avance les morceaux de la grandeur d'une olive (pour ne pas les mouiller) et il ne laisse que des miettes. Ceci est conforme à l'avis de R. Yochanan, qui dit [2] qu'on peut détruire des restes inférieurs à l'équivalent d'une olive. Quel est l'objet de la discussion? Selon Hillel, il n'est pas permis d'avoir à son service un ignorant (il n'y a donc pas à craindre pour les restes d'une certaine valeur); selon Schammaï, c'est permis (et la crainte subsiste). R. Yossé bar-R. Hanina dit au nom de R. Houna qu'on suit comme règle l'avis de Hillel pour tout ce chapitre, excepté pour ce dernier point, où l'avis de Schammaï prédomine; R. Oschia dit, au contraire, que même en cela on suit l'avis de Hillel.

[1] Afin de pouvoir toucher à de tels objets sacrés, la pureté doit être excessive, et même l'impureté au 3e degré est interdite en ce cas, sous peine de rendre l'oblation illégale.

[2] Tr. *Schabbath*, fol. 143a.

« Schammaï dit : Lumière, action de grâces, etc. »

Comme R. Houna bar-Juda se trouvait chez Raba, il vit que celui-ci bénissait en premier lieu les épices. Mais, lui dit-il, Schammaï et Hillel ne sont-ils pas d'accord pour bénir la lumière avant tout, comme l'enseigne la Mischnâ? Oui, répondit-il, c'est là l'ordre, selon R. Meir; mais selon R. Juda, ils admettent tous deux que l'action de grâces doit être récitée en premier lieu et la formule de séparation à la fin; ils ne sont en désaccord qu'au sujet de la lumière et des épices : selon Schammaï, on bénit la lumière d'abord; selon Hillel, les épices ont la priorité (et j'agis de même). Aussi R. Yochanan dit-il qu'on a l'habitude d'agir comme Hillel, selon l'explication de R. Juda.

« Schammaï dit : Qui a créé, etc. »

Raba dit : Tout le monde admet unanimement que par le terme *qui a créé* on entend le passé; ils ne sont en désaccord que sur l'expression *il crée*. Selon Schammaï, elle indique l'idée de création au futur; selon Hillel, c'est aussi le passé. Mais, objecta R. Joseph, n'est-il pas écrit : *Il forme la lumière et crée les ténèbres* (Isaïe, XLV, 7), ou *il forme les montagnes et crée le vent* (Amos, IV, 13), ou *il crée les cieux et les étend* (Isaïe, XLII, 5)? Tout cela n'est-ce pas aussi appliqué au passé? En effet, dit-il, ils reconnaissent unanimement que les expressions *il a créé* ou *il crée* s'appliquent au passé; ils ne sont en désaccord que sur le singulier ou le pluriel du mot *lumière* : selon Schammaï, elle n'a qu'un éclat; selon Hillel, elle a plusieurs couleurs (la flamme est à la fois rouge, blanche et verte); il faut donc employer le pluriel. On a de même enseigné que Hillel opposa son avis à celui de Schammaï, par la raison que la lumière a plusieurs couleurs.

« On ne bénit pas la lumière, etc. »

Cette défense se comprend pour la lumière (d'un idolâtre), parce qu'il n'y a pas eu pour elle le repos du samedi; mais quelle est la raison pour laquelle leurs épices sont interdites? C'est que, répond R. Juda au nom de Rab, il s'agit de celles des Cuthéens, qu'on suppose d'ordinaire destinées aux idoles. Mais, comme il est dit plus loin qu'il ne faut prononcer la bénédiction ni sur la lumière, ni sur les épices des idoles, n'en résulte-t-il pas qu'au commencement il ne s'agit pas d'objets d'idolâtrie? La fin, répond R. Hanina de Soura, est l'explication du commencement, c'est-à-dire, on ne doit bénir ni la lumière, ni les épices des Cuthéens, parce que le plus souvent elles sont consacrées à l'idolâtrie.

Les rabbins enseignent : On bénit seulement la lumière qui a cessé de brûler le samedi, et non celle qui a brûlé en ce jour sans interruption. Qu'entend-on par ce dernier cas? Est-ce à dire qu'il s'agit de cas où elle n'a pas cessé de
F. 53ᵃ. brûler, même pour un travail permis? Mais ne dit-on pas qu'on bénit la lumière d'un malade ou de sa garde? On entend par là, dit R. Naḥman bar-Isaac, la cessation de tout travail interdit. On enseigne de même que sur la lumière d'une lanterne qui a continué à brûler toute la journée, on peut dire le samedi soir la bénédiction [1].

Ils enseignent aussi : Si un Cuthéen allume sa lumière à celle d'un Israélite (à l'arrivée de la nuit du samedi), ou si l'inverse a lieu, on dit la bénédiction; mais on ne la dit pas sur une lumière de Cuthéen allumée à celle d'un autre Cuthéen. Pourquoi pas en ce dernier cas? Si c'est parce que cette lumière n'a pas eu le repos sabbatique, ce ne devrait pas être non plus permis pour le cas précédent, lorsque l'Israélite l'a allumée à celle du Cuthéen, car elle n'a pas non plus eu de repos. Et il n'y a pas à dire que l'objet interdit est parti, que c'est un autre, né entre les mains d'un Israélite (et que pour cela c'est permis), car on a enseigné : Il est défendu (le samedi) de porter une flamme sur la voie publique (où la flamme est née par le vent); pourquoi? L'objet qu'il y a laissé (la flamme) n'est pourtant pas celui qu'il en a emporté [2]. En effet, on reconnaît que la défense subsiste (pour la lumière allumée à celle d'un Cuthéen); mais ce qui est permis plus haut, c'est de bénir l'objet ajouté (la lumière nouvelle, adhérente à ce qui n'est pas encore consumé). S'il en est ainsi, pourquoi interdit-on l'usage d'une lumière allumée par un Cuthéen à celle d'un autre Cuthéen? (N'y a-t-il pas eu naissance d'une lumière autorisée?) C'est vrai; mais il y a à craindre que le Cuthéen ne l'ait allumée au jour et que cette première ne soit restée dans son état primitif (la formule de séparation ne saurait alors être dite sur cette lumière, qui n'est pas nouvelle). Les rabbins ont enseigné aussi : Si, en sortant du village (le samedi soir), on voit de la lumière et que la plupart des gens soient Cuthéens, il n'est pas permis de réciter la bénédiction, mais seulement au cas où la plupart sont des Israélites. N'y a-t-il pas là une contradiction? On dit d'abord qu'en cas de majorité de Cuthéens il n'est pas permis de dire la bénédiction; donc c'est permis s'ils forment seulement la moitié; puis on dit que c'est seulement permis si la majorité est israélite; il paraît donc que la moitié ne suffit pas? Le fait est que s'il y a seulement la moitié, cela suffit pour bénir la lumière; mais comme on avait parlé au commencement d'une majorité de Cuthéens, on emploie un

[1] A la condition, dit Raschi, qu'elle n'ait pas été allumée pendant le samedi.

[2] Pour que cette défense eût lieu, il fallait un transport complet, c'est-à-dire porter d'une habitation dans la rue. Voir tr. *Betsa*, fol. 39ᵃ.

terme analogue pour la fin. Les rabbins enseignent aussi : Si en sortant du village on voit un enfant ayant une torche à la main, on l'examine s'il est Israélite; en ce cas, on dit la bénédiction, mais non s'il est Cuthéen. Pourquoi parler d'un enfant? N'est-ce pas aussi applicable à une grande personne? Il s'agit, répondit R. Juda au nom de Rab, du moment où le soleil vient de se coucher : si c'est une grande personne, il est évident que ce n'est pas un Israélite (puisque le sabbat est à peine terminé); tandis que si c'est un enfant, il se peut que ce soit un Israélite qui par hasard vient de prendre la torche.

Les rabbins ont encore enseigné : Si en marchant hors du village on voit de la lumière, fût-elle même aussi épaisse que la fournaise ardente, on dit la bénédiction; si elle n'est pas aussi épaisse (et qu'elle soit destinée à la cuisson, non à la clarté), on ne peut pas la bénir. On enseigne tantôt qu'on dit la bénédiction à la vue de la lumière d'une fournaise ardente et tantôt que non. Comment cela se peut-il? Dans ce dernier cas, il s'agit du commencement (car le feu sert alors à cuire), tandis qu'au premier cas il s'agit de la fin (où il sert en même temps de lumière). De la même façon on explique que tantôt il soit permis de dire la bénédiction sur la lumière du jour et du foyer, et tantôt non. Et comment se fait-il que tantôt on permette la bénédiction sur la lumière de la synagogue et des salles d'étude, et tantôt non? La défense a lieu lorsqu'il se trouve là un homme considérable (c'est alors pour lui faire honneur qu'il y a une lumière, et non pour la clarté); ou bien encore on peut supposer dans les deux cas la présence d'un homme important, mais au premier cas on suppose qu'il y a un servant (dont la lumière sert aussi à éclairer); ou bien enfin on peut supposer en tous cas la présence d'un servant, et c'est défendu lorsqu'il y a clair de lune (qui suffit à éclairer le servant; la lumière, en ce cas, n'est qu'un honneur). Les rabbins enseignent encore : Si l'on apporte de la lumière pendant qu'on est assis à la salle d'étude, selon Schammaï, chacun la bénit séparément; selon Hillel, l'un la récite pour tous, comme il est dit : *Par la quantité des gens du peuple brille la majesté du roi* (Proverbes, XIV, 28). Tel est donc le motif de Hillel; mais quel est celui de Schammaï? Il pense que cela dérangerait toute l'école (en répondant *amen*, si l'un la disait pour tous). On a enseigné de même que, pour cette raison, dans la salle d'étude de R. Gamaliel, on ne souhaitait pas la santé à celui qui éternuait.

« On ne bénit ni la lumière, ni les épices des morts. »

Pourquoi? Parce qu'elle est dressée en l'honneur du mort, et les épices pour faire passer la mauvaise odeur (elle n'a pas un autre but, savoir d'éclairer). R. Juda dit au nom de Rab : Toute lumière qu'on transporte devant le mort le

jour et la nuit ne peut servir à la bénédiction (car c'est spécialement pour honorer le mort qu'on la porte); mais c'est permis, si on la porte seulement la nuit (parce qu'alors elle sert à éclairer). De même R. Houna dit qu'on ne peut la prononcer sur les épices des cabinets (servant à chasser les mauvaises odeurs), ni sur l'huile servant à enlever les taches des mains (après le repas). Est-ce à dire que lorsqu'un objet n'a pas pour but de répandre la bonne odeur, on ne peut la bénir? Mais n'a-t-on pas dit : Si l'on se trouve dans la boutique d'un parfumeur, y fût-on assis toute la journée à aspirer la bonne odeur, on ne prononce qu'une fois la bénédiction, mais on la répète chaque fois qu'on y rentre après une sortie; et pourtant l'épice n'est pas là pour répandre de l'odeur, mais pour la vente? Au contraire, dit-on, le marchand expose les épices, pour qu'en les sentant les passants les achètent (ces épices ont donc aussi pour destination de répandre la bonne odeur).

Les rabbins ont enseigné : Si quelqu'un, en marchant hors du village, sent de bonnes odeurs, et que la majorité des habitants soient des idolâtres, il ne peut pas dire la bénédiction; mais il le peut, si la majorité se compose d'Israélites. R. Yossé l'interdit même en ce dernier cas, parce que, selon lui, bien des filles israélites répandent de l'encens pour les magiciens. Est-ce à dire que tout le monde le fait? N'y eût-il qu'un petit nombre qui agissent dans ce but et d'autres qui parfument les vêtements, il se trouvera toujours que la majorité n'a pas le but de répandre de l'odeur, et sans ce but spécial il n'est pas permis de dire la bénédiction. R. Ḥiya bar-Aba dit au nom de R. Yochanan : Si l'on se promène le vendredi soir à Tibériade et le samedi soir à Sephoris, et que l'on sente de la bonne odeur, on ne peut pas dire la bénédiction, car, selon toutes les probabilités, elle est répandue seulement pour parfumer les vêtements. Enfin les rabbins enseignent : Si l'on se promène dans une rue d'idolâtres, ce serait un péché d'aspirer l'odeur.

F. 53b. « On ne bénit la lumière que lorsqu'on en jouit. »

Il ne s'agit pas, dit R. Juda au nom de Rab, d'en éprouver de la joie, mais d'avoir la faculté d'en tirer aussi bien parti de loin que de près. C'est ce que dit aussi R. Asche : On doit pouvoir en profiter même de loin. Mais, fut-il objecté, on a enseigné que si l'on porte une lumière dans son sein, ou dans une lanterne, *φανός*, ou que l'on voie une flamme sans qu'elle éclaire et que l'on soit éclairé sans voir la flamme, on ne peut réciter la bénédiction que lorsque ces deux conditions sont réunies. Or, on comprend que l'on soit éclairé sans voir la flamme, au cas où elle est placée dans un autre coin que celui où l'on est; mais comment se peut-il que l'on voie une flamme sans qu'elle serve à éclairer? N'est-ce pas au cas où elle est éloignée (et n'en résulte-t-il pas que de

loin c'est interdit)? Non, il s'agit d'une lumière vacillante, prête à s'éteindre. Les rabbins ont enseigné : On peut prononcer la bénédiction sur des charbons ardents, mais non s'ils sont morts. A quoi reconnaît-on qu'ils sont ardents? Si en y introduisant un copeau il prend feu. On demanda[1] : Est-ce que ce terme *omemoth* (charbons morts) s'écrit avec א ou avec ע? On le voit, dit R. Hisda bar-Abdune, par ce verset (Ézéchiel, XXXI, 8) : *Les cèdres ne le cachent pas* עממוהו *dans le jardin de Dieu* (là il y a un ע). Raba dit : Il faut véritablement en jouir; c'est-à-dire, selon Oula, reconnaître la différence qu'il y a entre un *issar* et un *pondion* (deux pièces de monnaie[2]). Selon Ḥiskia, on doit savoir distinguer un poids de Tiberias d'un autre de Sephoris. R. Juda bénissait la lumière chez Ada Deila, Raba chez Goria bar-Ḥama, Abaye chez bar-Abouha. Juda dit au nom de Rab : Il n'est pas nécessaire de rechercher la lumière comme on doit rechercher à accomplir d'autres préceptes divins. En principe, dit R. Zeira, je la recherchais; mais lorsque j'eus appris le propos de R. Juda au nom de Rab, je ne la cherchais plus et je la bénissais s'il m'arrivait d'en rencontrer.

« Celui qui mange, etc. »

R. Zebid ou R. Dime bar-Abbe dit : La discussion a lieu pour le cas où il y a un oubli; mais si c'est volontairement omis, il faut, selon tout le monde, retourner à sa place et dire la bénédiction. Cela ne va-t-il pas sans dire, puisqu'on parle d'oubli? Il faut le dire, pour qu'on ne croie pas qu'il en est de même au cas où c'est intentionnel, et que la Mischnâ parle d'oubli pour faire ressortir davantage l'avis de Schammaï. On a enseigné que Hillel dit à Schammaï : D'après vous, celui qui ayant mangé au haut d'un château fort, et ayant oublié l'action de grâces, en descend, doit-il remonter au château pour la dire? Quoi ! répliqua Schammaï, si quelqu'un y avait oublié sa bourse, ne remonterait-il pas pour la prendre? A plus forte raison doit-il en être de même ici pour le culte divin. Il y avait deux disciples : l'un d'eux, ayant oublié la récitation, agit selon Schammaï (il revint sur ses pas pour cela), et il trouva une pièce d'or; l'autre, l'ayant omis volontairement et fait comme Hillel (sans retourner), fut dévoré par un lion. Comme Raba bar bar-Ḥana voyageait en caravane, il oublia, après avoir mangé, de réciter la bénédiction. Que dois-je faire? se dit-il. Si j'en fais part à mes compagnons, ils me diront de la réciter où je me trouve, car partout la bénédiction s'adresse à Dieu; il vaut mieux que

[1] Tr. *Pesaḥim*, fol. 75^b; tr. *Schabbath*, fol. 76^b.

[2] Le איסר, *ἀσσαρίον*, équivalait à l'*as* romain, ou à la moitié du *pondion*. (Voir Zuckermann, *Talmudische Gewichte und Münze*, page 22.)

je leur dise avoir oublié ma colombe d'or, et il les pria d'attendre pour cette cause. Il alla donc à la première place dire la bénédiction et trouva en effet un tel objet. Pourquoi justement une colombe? Pourquoi justement cet oiseau-là? C'est qu'on lui compare l'assemblée d'Israël, comme ce verset l'indique : *Semblable aux ailes de la colombe couvertes d'argent et dont les plumes brillent d'or* (Psaume LXVIII, 14); or, de même que la colombe n'a de salut que dans ses ailes, de même Israël trouve son salut dans les préceptes divins.

« Jusques à quand, etc. »

Combien de temps dure la digestion? Aussi longtemps, dit R. Yochanan, qu'on n'a pas faim; selon Resch Lakisch, aussi longtemps qu'on a soif par suite du manger. R. Yemar bar-Salmia demanda à Mar Zoutra, ou R. Yemar bar-Schezbi à Mar Zoutra : Est-ce bien ce que Resch Lakisch a dit? R. Ame ne dit-il pas de lui que le temps de la digestion dure autant de temps qu'il faut pour marcher quatre milles? Comment expliquer cette contradiction? C'est que, la première fois, il s'agit du cas où l'on a mangé beaucoup, la seconde fois, du cas où l'on a mangé peu.

« Si l'on apporte du vin, etc. »

Est-ce à dire que pour un Israélite, n'eût-on pas entendu toute la bénédiction, on peut répondre *amen?* Mais l'obligation est-elle remplie sans une audition complète? C'est qu'il s'agit, dit Ḥiya bar-Rab, du cas où l'on n'a pas mangé avec eux. C'est ce que dit aussi R. Naḥman au nom de Rabbah bar-Abouha.

Mon fils, dit Rab à son fils Ḥiya, hâte-toi (quand on passe la coupe) de la prendre, afin de dire la bénédiction. C'est ce que dit aussi R. Houna à son fils Rabbah. En résulte-t-il donc qu'il vaut mieux réciter la bénédiction que de dire *amen?* Mais R. Yossé n'enseigne-t-il pas l'inverse? Par le ciel, lui dit R. Nehoraï, c'est bien ainsi; et la preuve, c'est que les faibles [1] engagent le combat, mais les forts viennent ensuite et emportent la victoire. (Réponse.) Ce sujet est expliqué par des opinions diverses; car on a enseigné qu'il importe peu qu'on récite la bénédiction ou qu'on dise *amen;* seulement celui qui bénit a plus de mérite que celui qui donne une simple réponse. Samuel demanda à Rab : Peut-on répondre *amen* après la prière des enfants des écoles? Après celle de tout le monde, dit-il, on répond *amen*, sauf pour les enfants des écoles, parce qu'ils ne disent les bénédictions que pour les apprendre par

[1] Il y a dans le texte גוליירין, *galearii*, vélites. C'est-à-dire, bien que ceux-ci commencent l'engagement, les derniers ne sont-ils pas préférables aux premiers?

cœur. Toutefois, cette exception ne s'applique pas au moment où ils récitent la section biblique dite *haphtara*[1], car, en ce cas, on leur répond *amen*.

Des rabbins ont enseigné : Aussi longtemps que l'on n'a pas apporté l'huile parfumée (si l'on a l'habitude de s'en frotter les mains), on ne peut pas réciter l'action de grâces. Tel est l'avis de R. Zilaï; selon Ziwaï, ce n'est pas un obstacle, mais c'en est un selon R. Acha. R. Zouhamaï dit: De même que l'homme malpropre ne peut servir au culte, de même on ne peut avoir les mains tachées pour dire la bénédiction. Cependant, dit R. Naḥman bar-Isaac, je ne connais aucun de ces trois avis, mais seulement l'explication donnée par cet enseignement de R. Juda au nom de Rab : *Sanctifiez-vous* (Lévitique, xi, 44) se rapporte à la première ablution; *soyez saints* (*ibid.*), à la seconde; *car je suis saint*, à l'huile parfumée; *moi, l'Éternel votre Dieu*, à l'action de grâces.

[1] Voir 1re partie, p. 107, et *ibid.* note; Adler, dans le recueil *Monatschrift* de Frankel, année 1862, p. 222 et suiv.

CHAPITRE IX.

1. Celui qui voit un endroit où des miracles se sont accomplis pour Israël doit dire : « Soit loué celui qui a opéré des miracles pour nos ancêtres en ce lieu. » En voyant l'endroit d'où ont été arrachées des idoles, on dit : « Soit loué celui qui a exterminé les idoles de notre pays. »

2. Pour les comètes (ou étoiles filantes), les tremblements de terre, les éclairs, le tonnerre et les orages, on dit : « Soit loué celui dont la force et le pouvoir remplissent le monde. » Pour les monts, les collines, les mers, les fleuves et les déserts, on dit : « Soit loué l'auteur de la création. » R. Juda dit que celui qui voit l'Océan récite la formule : « Soit loué celui qui a créé la grande mer; » toutefois, s'il ne la voit qu'à intervalles de temps plus ou moins éloignés, on dit la formule : « Soit loué l'auteur de la création. »

3. Pour les pluies utiles et pour les bonnes nouvelles, on dit : « Soit loué le bon et le bienfaisant. » Pour les mauvaises nouvelles, on dit : « Soit loué le juge équitable. »

F. 54ᵃ. Comment sait-on qu'on bénit la vue des miracles? C'est que, répond R. Yohanan, un verset où il en est question le dit : *Jethro s'écria : Soit loué l'Éternel, qui a sauvé*, etc. (Exode, XVIII, 10). Il semble que l'on bénit seulement les miracles de plusieurs personnes, et non ceux d'un particulier. Cependant, lorsqu'il arriva à un homme qui s'était rendu à Abar-Yemina d'être surpris par un lion puis sauvé de ses griffes par miracle, il alla demander à Raba ce qu'il fallait faire; celui-ci lui répondit : Chaque fois que vous arriverez en ce lieu, vous direz la formule : « Béni soit celui qui a accompli là pour moi un

miracle! » Et comme Mar fils de Rebina, en marchant dans la plaine d'Araboth, mourait de soif, il découvrit par miracle une source dont il but; une autre fois, parcourant le marché de Mehoza, il fut attaqué par un chameau enragé; mais à ce moment une brèche s'ouvrit dans le mur voisin, où il put se réfugier, et quand il arrivait à Araboth ou au marché de Mehoza, il bénissait le souvenir de ces miracles (n'en résulte-t-il pas qu'on bénit aussi les miracles particuliers?). On répondit ceci : Pour les miracles publics, chacun dit la prière; et pour les miracles particuliers, celui-là seul que cela intéresse la récite.

Les rabbins ont enseigné : Quand on voit l'emplacement du passage de la mer Rouge ou du passage du Jourdain (sous Josué), le passage du canal d'Arnon ou les pierres d'Elgabisch à la descente de Beth-Horon (Josué, x, 11), ou la pierre que Og, roi de Bassan, a voulu lancer contre Israël, ou la pierre sur laquelle Moïse était assis pendant que Josué livrait la guerre à Amalek, ou la statue de la femme de Lot, ou le mur de Jéricho effondré sur place, à la vue de tout cela, il faut rendre grâce à Dieu. Or, on connaît le miracle de la mer Rouge par ce verset : *Les Israélites passèrent au milieu de la mer à pied sec* (Exode, xiv, 22), et celui du Jourdain par ces mots : *Les prêtres porteurs de l'arche sainte se tinrent à sec au milieu du Jourdain; tout Israël passait à sec jusqu'à ce que le peuple eût cessé de traverser le Jourdain* (Josué, iii, 17). Mais le passage du canal d'Arnon est-il aussi un miracle? Oui, puisqu'il est dit : *C'est pourquoi on mentionne dans le livre des guerres du Seigneur : Eth waheb à Soupha* (Nombres, xxi, 14), ce qu'on explique ainsi : Il y avait deux lépreux [1] qui se promenaient à la lisière (סוף) du camp d'Israël. Lorsque les Israélites durent pendant leur voyage traverser une vallée, les Émorites vinrent se creuser des cavités pour s'y placer en embuscade, en se disant : Lorsque les Israélites passeront, nous les tuerons; mais ils ignoraient que l'arche sainte, en marchant au devant d'Israël, nivelait les montagnes à leur usage; quand elle passa, les montagnes se joignirent et ceux qui s'y étaient embusqués périrent, au point que leur sang coula dans l'Arnon. Lorsque Eth et Waheb arrivèrent là, ils virent que le sang de leurs ennemis coulait du flanc des montagnes, et en firent part à leurs frères; Israël se mit alors à entonner un cantique, comme il est écrit (*ibid.* 15) : *Le cours* [2] *des terreurs qui tend vers le lieu où est situé Hor, en s'appuyant aux frontières de Moab.* Qu'ont de particulier les pierres d'Elgabisch? Ce sont des pierres qui sont restées debout à cause d'un homme (גב איש) et F. 54[b].

[1] Le premier se nommait את, le second והב.

[2] Le mot אשר, employé ici, est détourné de son sens primitif, et l'exégète talmudique, en lui donnant le sens de *renverser*, indique que les montagnes s'entre-choquèrent.

sont tombées de même. «Elles sont restées debout pour un homme,» pour Moïse, dont il est dit : *L'homme Moïse était très-modeste* (Nombres, XII, 3), et il est écrit : *Les tonnerres et la grêle cessèrent, et il ne tomba plus de pluie à terre* (Exode, IX, 33); «elles sont tombées pour un homme,» savoir, pour Josué, dont il est dit : *Prends, toi Josué ben-Noun, un homme qui a de l'esprit* (Nombres, XXVII, 18), et il est dit : *Il arriva qu'en fuyant devant Israël ils se trouvèrent à la descente de Beth-Horon et Dieu jeta sur eux de grandes pierres* (Josué, X, 11).

Au sujet de la pierre qu'Og, roi de Bassan, voulut jeter sur Israël, voici ce qu'on raconte : De combien d'espace, disait Og, se composait le camp d'Israël? De trois parasanges; je veux donc aller arracher un roc de cette étendue et le jeter sur leur camp, pour les tuer. Il alla l'arracher et le transporta sur la tête. Mais Dieu survint, y mit des sauterelles [1] qui percèrent une ouverture dans le rocher, au point qu'il tomba sur le cou d'Og. Lorsqu'il voulut le retirer, ses dents s'allongèrent d'un côté et de l'autre, et il ne put l'enlever; c'est pourquoi il est dit : *Tu as brisé les dents des impies* (Psaume III, 8). C'est conforme à l'avis de Resch Lakisch, qui explique ainsi ce verset [2] : Il ne faut pas y lire les mots *tu as brisé*, mais tu les as fait grandir [3] (en les allongeant). Quelle était la stature de Moïse? Dix coudées (il avait atteint la longueur du tabernacle en l'érigeant). Il prit une hache de dix coudées, fit un saut d'autant, blessa à la cheville Og (qui en chancela) et le tua. — Quant à la pierre sur laquelle Moïse était assis, il est dit : *Comme les mains de Moïse s'appesantissaient, ils prirent une pierre qu'ils placèrent près de lui, et il s'assit sur elle* (Exode, XVII, 12). De la femme de Lot il est dit : *Sa femme regarda en arrière et elle fut changée en statue de sel* (Genèse, XIX, 26). — Le mur de Jéricho a été englouti par la terre, comme il est dit : *Le mur tomba sous elle* (Josué, VI, 20). Or, pour tous ces sujets, il y a eu miracle; mais pour la femme de Lot, n'y a-t-il pas eu punition et ne convient-il pas plutôt de dire : «Béni soit le juge de la vérité» (formule de malheur) que d'exprimer des louanges et des grâces? En effet, on enseigne que pour Lot et sa femme on récite deux bénédictions. Pour la femme on dit : «Soit béni le juge de la vérité;» pour Lot, on dit : «Béni soit celui qui se souvient des justes.» Aussi R. Yochanan dit-il : Même au moment de sa colère, Dieu se souvient des justes, comme il est dit : *Lorsque Dieu détruisit les villes du district, il se souvint d'Abraham et renvoya Lot du sein de la destruction*, etc. (Genèse, XIX, 19). — Comment dit-on que le mur de Jéricho a été englouti? Ne s'est-il pas effondré, comme il est dit (Josué, VI, 20) : *Lorsque le peuple enten-*

[1] Raschi traduit cette expression par *fourmi*.

[2] Traité *Meghillà*, fol. 15^b; tr. *Sôta*, fol. 12^b.

[3] Il y a dans le texte talmudique : au lieu de lire שברת, il faut lire שרבבת, *tu les a agrandis*. C'est une allitération trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'y insister.

dit la voix du schofar, ils entonnèrent un grand cri, et le mur tomba de lui-même? Comme sa largeur et sa hauteur étaient égales, il a dû y avoir un certain engloutissement.

R. Juda dit au nom de Rab que quatre groupes doivent rendre grâce à Dieu : ceux qui voyagent sur mer, ceux qui traversent les déserts, ceux qui ont été guéris d'une maladie, et les prisonniers délivrés. Comment le sait-on pour les voyageurs maritimes? C'est qu'il est dit : *Ceux qui descendent en mer sur des vaisseaux*, etc. *ont vu l'œuvre de Dieu* (Psaume CVII, 23 et suiv.); puis: *Un vent d'orage s'éleva* (*ibid.* 25); et *les abîmes s'élèvent aux cieux et ils s'abaissent* (26); et *ils tremblent et s'agitent comme l'homme ivre* (27); et *ils invoquent Dieu dans leur angoisse, qui les délivre de leur inquiétude* (28); et *il a changé l'orage en bruissement* (29); et *ils se réjouissent du calme* (30); et enfin : *Ils rendent grâce à Dieu et ils racontent ses merveilles aux hommes* (31). Comment le sait-on pour ceux qui traversent les déserts? C'est qu'il est dit : *Ils se sont égarés dans le désert, dans la solitude du chemin; ils n'ont pas trouvé de ville habitée* (4). *Ils invoquèrent Dieu qui les fit marcher dans un chemin droit* (7). *Ils rendent grâce à Dieu* (8). Pour celui qui a été guéri de la maladie, il est dit : *Les sots doivent souffrir de leur conduite criminelle et de leurs péchés* (17). *Tout mets répugne à leur âme* (18). *Ils invoquent Dieu dans leur angoisse* (19). *Il envoie son ordre et les guérit* (20). *Qu'ils rendent donc grâce à Dieu* (21). Pour le captif délivré de la prison, il est dit : *Ceux qui habitent les ténèbres et les ombres de la mort* (10); *parce qu'ils se sont révoltés contre la parole de Dieu* (11); *il ploya avec peine leur cœur* (12); *ils invoquèrent l'Éternel dans leur angoisse* (13); *il les délivre des ténèbres et des ombres de la mort* (14); *qu'ils rendent donc grâce à Dieu.* Quelle est pour ces cas la formule de bénédiction? Selon R. Juda, on dit : «Béni soit celui qui accorde des bienfaits.» Il faut, dit Abayé, rendre grâce devant dix personnes, comme il est dit (*ibid.* 32) : *Ils l'élèvent en assemblée du peuple.* Mar Zoutra ajoute que deux d'entre eux doivent être des rabbins, comme il est dit (*ibid.*) : *Ils le louent dans le séjour des vieillards.* Mais, demanda R. Asché, ne faut-il pas en conclure que tous doivent être rabbins? Il n'est pas dit dans l'assemblée des vieillards, mais dans celle du peuple. Mais comment sait-on que sur dix la majorité peut être des gens du peuple contre deux rabbins? Cette question subsiste. R. Juda tomba malade, puis fut guéri. R. Ḥana de Bagdad et les rabbins se rendirent auprès de lui et lui dirent : «Loué soit Dieu de ce qu'il t'a rendu à nous, au lieu de te livrer à la mort.» Par ces mots, leur dit-il, vous m'avez dispensé de l'action de grâces. Mais Abayé ne dit-il pas qu'il faut rendre grâce devant dix personnes? Ils étaient, en effet, dix. Pourtant, ne peut-on lui reprocher de ne l'avoir pas récitée lui-même? Il suffit de répondre *amen* à la récitation d'autrui.

R. Juda dit : Trois personnes ont besoin d'être gardées : le malade, le fiancé et la fiancée; selon d'autres, à cette énumération on ajoute aussi la femme en

couches; selon d'autres, on ajoute encore la personne en deuil, ou enfin les savants pendant la nuit. Il dit également : Celui qui prolonge trois objets
F. 55a. aura une longue vie : la prière, la table et *in secreto*. Est-il bon de dire une longue prière? R. Hiya bar-Aba n'a-t-il pas dit au nom de R. Yochanan : Si l'on prolonge la prière et qu'on la médite, il peut en résulter des maux de cœur, selon ce verset (Proverbes, XIII, 12) : *Une espérance prolongée affaiblit le cœur?* Et R. Isaac ne dit-il pas : Trois objets rappellent les péchés des hommes : un mur qui menace de tomber en ruines, la méditation dans la prière, et celui qui abandonne au ciel le jugement à prononcer sur le voisin? Il n'y a pourtant pas de contradiction : si l'on espère que la prière sera exaucée par le prolongement de la méditation, il peut en résulter un mal de cœur par la déception; mais, sans cet espoir, il est bon de dire une longue prière. Comment fait-on? On insiste sur la miséricorde divine.— Il est bon de rester longtemps à table, car pendant ce temps un pauvre peut arriver, auquel on donnera une part du repas, comme il est dit (Ézéchiel, XLI, 22) : *L'autel était de bois, haut de trois coudées;* puis : *Et il me dit : Voici la table qui est devant l'Éternel;* il a commencé en parlant de l'autel, et il a fini par la table [1]. R. Yochanan et R. Éliézer disent tous deux : Aussi longtemps que le temple subsistait, l'autel servait à pardonner les fautes d'Israël; maintenant la table de l'homme fait cet office. Est-il bon de rester longtemps aux cabinets? N'a-t-on pas dit : Dix objets alourdissent le bas-ventre : de manger des feuilles de jonc, ou des feuilles de vigne, ou des bourgeons de vigne, ou les membres durs d'un animal (comme la gorge, la langue, etc.), ou l'arête principale du poisson, ou du poisson salé insuffisamment cuit, ou de boire la lie du vin, ou de s'essuyer avec de la chaux (après la satisfaction des besoins), ou avec des tessons, ou avec un morceau de terre dont un autre s'est déjà servi, ou enfin, selon quelques-uns, de rester trop longtemps aux cabinets (n'y a-t-il pas contradiction)? Non, c'est nuisible lorsqu'on reste trop longtemps accroupi; mais en étant assis, c'est au contraire bon. C'est ainsi qu'une femme disait à R. Juda bar-Ilaï : Ta face ressemble aux éleveurs de porcs et à celle des usuriers [2] (à quoi cela tient-il?). — Par ma foi, lui répondit-il, je m'abstiens de ces deux métiers; mais depuis ma demeure jusqu'à la salle d'étude il y a vingt-quatre cabinets, et dans chacun d'eux j'examine si j'ai besoin d'y aller.

R. Juda dit : Trois choses abrègent la vie de l'homme : de ne pas lire dans le rouleau de la Loi que l'on a reçu pour cela, de ne pas bénir la coupe de vin qui vous a été donnée dans le but de la bénédiction, et enfin de s'attribuer

[1] Tr. *Haghigâ*, fol. 27a; tr. *Menahoth*, fol. 97a.

[2] C'est-à-dire, tu as bonne mine, comme ceux qui n'ont pas de soucis. V. tr. *Nedarim*, fol. 49b.

le rabbinat sans en avoir le titre. On a tort de s'abstenir de la lecture de la Loi, car il est dit d'elle : *C'est la vie et le prolongement de tes jours* (Deutéronome, xxx, 20); de même pour la coupe de bénédiction, on peut lui comparer ces mots : *Je bénirai ceux qui te bénissent* (Genèse, xii, 3). L'attribution fausse du rabbinat est punie, dit R. Ḥama bar-R. Ḥanina, conformément à ce fait-ci : Pourquoi Joseph est-il mort avant ses frères? Parce qu'il s'était conduit en maître. Il dit aussi au nom de Rab : Trois objets ont besoin de la miséricorde divine : celui d'avoir un bon roi, une bonne année et un bon rêve; du bon roi il est dit : *Comme des canaux d'eau est le cœur des rois dans la main de l'Éternel* (Proverbes, xxi, 1); pour une bonne année, il est dit : *Les yeux de l'Éternel ton Dieu sont toujours dirigés sur elle* (la terre), *du commencement jusqu'à la fin de l'année* (Deutéronome, xi, 12); d'un bon songe, il est dit : *Tu m'as fait rêver et revivre* (Isaïe, xxxviii, 16).

R. Yochanan dit : Le Très-Saint détermine lui-même trois objets, savoir : la famine, l'abondance et la bonne direction d'une communauté. De la famine il est dit : *Dieu a appelé la faim* (II, Rois, viii, 1); de l'abondance il est dit : *J'appelle le blé et je le multiplie* (Ézéchiel, xxxvi, 29); d'un bon administrateur il est dit : *L'Éternel parla à Moïse en ces termes : Vois, j'ai appelé le nom de Betsalel*, etc. (il a été nommé comme tel, Exode, xxxi, 1 et 2). R. Isaac dit : On ne doit nommer de préposé à la communauté qu'après l'avoir consultée, comme il est dit (*ibid.* xxxv, 30) : *Voyez, l'Éternel a nommé Betsalel.* Le Très-Saint avait dit à Moïse : Cet homme te convient-il? — Maître de l'univers, répondit Moïse, s'il te paraît convenable, à plus forte raison l'est-il pour moi. — Cependant, dit Dieu, va l'annoncer à Israël. Moïse alla donc consulter Israël et lui demanda si ce choix convenait. Pourquoi ne nous conviendrait-il pas, répondirent-ils, s'il plaît à l'Éternel et à toi? R. Samuel bar-Naḥmeni dit au nom de R. Yochanan : Betsalel a été ainsi nommé à cause de sa sagesse. Lorsque l'Éternel eut dit à Moïse de donner l'ordre à Betsalel de construire un tabernacle, une arche sainte et des vases sacrés (*ibid.* xxxi, 7, et xxxv, 11), Moïse renversa cet ordre et lui dit (pour l'éprouver) : Fais une arche, des vases et un tabernacle. — Moïse, notre maître, répondit Betsalel, il est d'usage de construire d'abord la maison, puis d'y apporter les divers objets; comment peux-tu m'ordonner de fabriquer l'arche et les vases avant le tabernacle? Où les placerai-je une fois qu'ils seront faits? L'Éternel t'a sans doute ordonné de faire le tabernacle, puis l'arche et les vases. — Il semble, répliqua Moïse, que tu étais à l'ombre de Dieu (בצל אל) pour que tu connaisses si bien sa pensée. R. Juda dit au nom de Rab : Cet homme connaissait la combinaison mystérieuse des lettres par lesquelles ont été créés le ciel et la terre, puisqu'il est dit (*ibid.* xxxi, 3) : *L'esprit divin le remplit de sagesse, d'intelligence et de connaissance*, et que, d'autre part, il est dit (Proverbes, iii, 19) : *L'Éternel a fondé la terre avec sagesse, il a établi les*

cieux avec intelligence; puis (Proverbes, III, 20) : *Par sa connaissance il a fendu les abîmes* (l'analogie de ces trois termes, *sagesse*, *intelligence* et *connaissance*, répétés pour Betsalel est une preuve de son savoir spécial). R. Yochanan dit : Dieu ne donne la sagesse qu'à celui qui en possède déjà, comme il est dit (Daniel, II, 21) : *Il donne la sagesse aux sages et la connaissance à ceux qui savent comprendre.* R. Tahalipha bar-Maaraba l'entendit et le répéta devant R. Abouha, qui leur dit : Au lieu de le déduire de ce verset, je le conclus de cet autre : *J'ai donné la sagesse au cœur de tout sage* (Exode, XXXI, 6).

R. Hisda dit : Nul songe n'a d'importance, excepté ceux qui ont lieu un jour de jeûne[1]. Il dit aussi : Tout songe non interprété est comme une lettre non lue[2]; ni un beau songe ni un mauvais, dit-il, ne se réalisent en entier, mais le mauvais est supérieur au bon (car l'homme fera ensuite pénitence). Toutefois, dit-il, d'un mauvais songe naît la tristesse, et d'un bon, la joie. Pour moi, dit R. Joseph, même un bon songe s'évanouit par la joie qu'il procure. R. Hisda dit encore : Un mauvais songe est pire qu'une punition, comme il est dit : *Dieu l'a fait pour qu'on le craigne* (Ecclésiaste, III, 14). C'est là, dit Rabbah bar bar-Hana, le mauvais songe : *Le prophète* (est-il dit) *qui a un rêve le raconte, mais celui auquel j'aurai parlé répétera mes paroles avec vérité. Que fait la paille avec le grain? dit l'Éternel* (Jérémie, XXIII, 28). Or, quel est le rapport de la paille et du grain avec le songe? C'est que, dit R. Yochanan au nom de R. Simon ben-Yochaï, de même que le grain ne saurait pousser sans paille, de même le songe n'a pas lieu sans paroles futiles[3]. R. Berachia dit : Si même une partie d'un songe se réalise, le reste ne se réalise pas; on le voit par Joseph, dont il est dit : *Voici que le soleil, la lune*, etc. (Genèse, XXXVII, 9); or, il était impossible que cela se réalisât en entier, puisque sa mère (représentée par la lune) n'était plus.

F. 55[b]. R. Lévi dit : On doit toujours espérer l'heureuse issue d'un rêve jusqu'à vingt-deux ans; on le conclut de l'histoire de Joseph, dont il est dit : *Voici la généalogie de Jacob, Joseph était âgé de dix-sept ans*, etc. (Genèse, XXXVII, 2); puis il est dit (*ibid.* XLI, 46) : *Joseph avait trente ans en se tenant devant Pharaon;* or, entre ces deux époques, il s'est passé un intervalle de treize ans, dont il faut retrancher les sept ans d'abondance et deux ans de famine; reste vingt-deux. R. Houna dit : L'homme vertueux n'a que de mauvais songes (cela suffit pour l'écarter du péché), et l'homme mauvais en a de bons (pour qu'il s'en réjouisse du moins ici-bas). On a enseigné de même que, pendant toute sa vie, David n'a pas eu de bon rêve, et Ahitophel n'en a jamais eu de mauvais. Mais n'est-il pas dit (du Juste) : *Il ne*

[1] En raison de la triste solennité, ils ne présagent rien de bon.

[2] Le songe dépend de l'explication qui en est donnée; et aussi longtemps qu'elle n'a pas eu lieu, le songe n'est ni bon ni mauvais.

[3] Tr. *Nedarim*, fol. 8[a].

t'arrivera aucun mal (Psaume xci, 10)? R. Hisda répond au nom de R. Jérémie bar-Abba que cela signifie : Ne t'effraye ni de mauvais songes, ni de mauvaises pensées; *nulle plaie n'atteindra ta tente*, c'est-à-dire que tu ne trouveras pas ta femme en doute de menstrues à ton retour d'un voyage (n'est-ce pas en contradiction avec l'avis de R. Houna?). Non, c'est que l'homme vertueux n'a pas de mauvais songes, d'autres les ont pour lui. Mais est-ce un avantage de n'en pas avoir? R. Zeira ne dit-il pas que, si l'on reste sept jours sans avoir de songe, on passe pour un impie, selon ce verset (ainsi traduit) : *Celui qui repose rassasié, sans être visité* (par un rêve), *est impie* (Proverbes, xix, 23)? Voici ce qu'on veut dire : Il a eu un songe, mais sans savoir quelle en est la signification.

R. Houna bar-Amé dit au nom de R. Pedath ou de R. Yochanan : Si en voyant un songe on a l'âme triste, on doit aller l'exposer à trois personnes. Comment l'exposer, puisqu'il est dit qu'un songe non expliqué est comme une lettre non lue? Non, voici ce qu'on entend par là : on cherche à l'améliorer devant trois personnes, en leur disant : C'est un bon rêve que j'ai eu ; ceux-ci lui répondront : « C'est bien, qu'il soit bon et que la Providence le fasse tourner en bien ; sept fois il sera décidé en ta faveur, du haut du ciel, que ce soit bon, » et il sera bon ; on dira ensuite les trois versets d'intervention, les trois de rachat et les trois de la paix. Les trois versets d'intervention ou changement du destin sont les suivants : 1° *Tu as changé mon deuil en danse; tu as ouvert mon sac et tu m'as ceint de joie* (Ps. xxx, 12); 2° *Alors la vierge se réjouira dans la danse; les jeunes gens et les vieillards seront ensemble, et je changerai leur affliction en joie* (Jérémie, xxxi, 13); 3° *Dieu n'a pas voulu écouter Balam, il a changé*, etc. (Deutéronome, xxiii, 6). Les trois versets de rachat sont les suivants : 1° *Il a racheté mon âme en paix contre l'oppression qui me gagne*, etc. (Psaume lv, 19); 2° *Ceux qui sont rachetés par l'Éternel retourneront*, etc. (Isaïe, xxxv, 10); 3° *Le peuple dit à Saül : Fera-t-on mourir Jonathan qui a remporté la victoire* (où il s'agit aussi de rachat, I Samuel, xiv, 45). Les trois versets de la paix sont : 1° *Il crée le produit des lèvres, paix de loin et de près, et je l'ai guéri* (Isaïe, lvii, 19); 2° *L'esprit gagna Amassaï*, etc. (même expression de paix, I Chroniques, xii, 18); 3° *Vous direz : Il en est ainsi de la vie, puisses-tu être en paix et que ta maison soit en paix* (I Samuel, xxv, 6).

Amemar, Mar Zoutra et R. Asche étaient assis ensemble; ils dirent : Que chacun de nous raconte quelque chose de nouveau, que n'ont pas encore entendu les compagnons. L'un d'eux commença et dit : Celui qui a eu un songe, sans savoir ce qu'il contenait, doit se placer devant les sacerdotes au moment où ils étendent les mains pour bénir le peuple [1], et dire ceci : « Maître de l'univers, je suis à toi, et mes songes t'appartiennent ; j'ai eu un songe sans savoir son contenu ; soit

[1] Usage maintenu de nos jours.

que j'aie rêvé de moi-même, soit que d'autres aient rêvé de moi, soit que j'aie rêvé d'autrui, si ces rêves sont bons, fortifie-les et réalise-les comme les songes de Joseph; s'ils ont besoin de remède, guéris-les comme l'eau amère par notre maître Moïse (Exode, xv, 23-25), comme Miriam a été guérie de la lèpre (Nombres, xii, 10-16), comme Ézéchias a échappé à sa maladie (II Rois, xx, 10), comme Élisée a pallié le mal des eaux de Jéricho (II Rois, ii, 21), et comme tu as changé en bénédiction la malédiction de Balaam l'impie (Nombres, xxiii); de même, change pour moi tous mes rêves en bien.» On achève cette formule en même temps que les sacerdotes, au moment où l'assemblée dit *amen*. Ou bien (lorsque, ayant cessé, les sacerdotes se tournent vers l'arche sainte) on dit ceci: «Ô puissant dans les hauteurs, toi qui séjournes dans la force, tu es la paix et ton nom est la paix; qu'il te plaise de répandre la paix parmi nous.»

Le second commença à dire ceci: Si quelqu'un, en entrant dans une ville, craint l'effet pernicieux d'un mauvais œil, qu'il place le pouce de la main droite dans la main gauche et celui de la gauche dans la droite, en disant: «Moi un tel, fils d'un tel, je descends de la race de Joseph, sur lequel le mauvais œil n'a pas d'effet[1],» selon ce verset ainsi traduit (Genèse, xlix, 22): *C'est une branche fertile, Joseph, c'est une branche fertile au-dessus de l'œil* (de ses mauvaises influences). R. Yossé bar-R. Hanina dit qu'on le conclut de ces mots (*ibid.* xlviii, 16): *Que, semblables aux poissons, ils se multiplient au sein de la terre*: de même que les poissons de la mer sont couverts par l'eau et ne peuvent être atteints par le mauvais œil, il en est de même de la race de Joseph, et s'il craint d'exercer lui-même une mauvaise influence, qu'il regarde le côté gauche de son nez[2].

Le troisième dit: Si quelqu'un est malade, il n'en devra rien dire le premier jour, afin de ne pas empirer sa destinée; mais plus tard il peut en faire part aux siens. C'est ainsi qu'agit Raba en étant malade; au second jour seulement il chargea son serviteur de le faire savoir, de dire à tous ceux qui l'aiment de prier Dieu en sa faveur afin que ses ennemis s'en réjouissent. Cependant il est dit (Proverbes, xxiv, 17): *Lorsque ton ennemi tombe, ne te réjouis pas, et lorsqu'il chancelle, que ton cœur ne soit pas joyeux. Si Dieu le voyait, cela lui déplairait, et il détournerait de lui sa colère* (cette dernière pensée de Raba est donc inexacte).

Lorsque Samuel avait eu un mauvais rêve, il disait (pour l'annuler): *Les*

[1] Plus haut, fol. 20ª; tr. *Baba Metsia*, fol. 84ª; tr. *Baba Bathra*, fol. 118ᵇ; tr. *Sôta*, fol. 36ᵇ.

[2] Il est bon de rappeler, pour excuser de tels dévergondages de pensées superstitieuses, que ces talmudistes ne savaient pas toujours échapper aux influences mystérieuses des Chaldéens, des mages, des sectateurs du parsisme, si pernicieuses pour la religion pure du monothéisme, qui est exempte de faux préjugés.

uns racontent le mensonge (Zacharie, x, 2). Lorsqu'il en avait un bon, il disait, au contraire : Est-ce que les songes mentent? N'est-il pas dit : *Je lui parlerai dans un songe* (Nombres, xii, 6)? Raba demanda : N'y a-t-il pas précisément une contradiction entre ces deux versets? Non, lui dit-on, la parole divine se communique dans un songe par un ange; mais le songe qui a lieu par l'effet d'un démon est faux. R. Bizna bar-Zabda, R. Akiba, R. Panda, R. Nahman, R. Birim, disent au nom d'un vieillard, qui est R. Benaa : Il y avait à Jérusalem vingt-quatre interprètes de songes; ayant un jour fait un rêve, j'en ai demandé l'explication à tous, et quoiqu'ils m'aient donné des interprétations différentes, toutes se sont réalisées conformément à ces mots : Tous les rêves se dirigent d'après la bouche (l'explication). Est-ce bien établi sur un texte légal? Oui, selon l'avis de R. Éliézer, qui fonde cet avis sur ce verset : *Il arrive que cela fut, comme il nous l'avait expliqué* (Genèse, xli, 13); à condition, ajoute Raba, que l'interprétation soit en harmonie avec le rêve, comme il est dit : *Il expliqua à chacun selon son rêve* (*ibid.* 12). *Le maître des boulangers vit que son explication était juste* (*ibid.* xl, 16). Comment le savait-il? C'est que, dit R. Éliézer, chacun lui avait dit son rêve et le sens de celui de son voisin.

R. Yochanan dit : Si, en s'éveillant, on a juste un verset en tête, c'est une espèce de petite prophétie. Trois songes, dit R. Yochanan, se réalisent : celui du matin, celui que fait un autre pour vous et celui qui est expliqué dans le songe même, ou, selon d'autres, celui qui est répété, comme il est dit : *Quant à la répétition du rêve*, etc. (*ibid.* xli, 32). R. Samuel bar-Nahmeni dit au nom de R. Jonathan : L'homme ne voit en songe que les pensées de son cœur, comme dit Daniel (ii, 29) : *Ô roi, tu as vu sur ta couche tes pensées*, ou encore c'est conforme à ces mots : *Tu connais les pensées de ton cœur.* La preuve, dit Raba, que c'est bien ainsi, c'est qu'un rêve ne montre guère ni un palmier d'or, ni un éléphant passant par le trou d'une aiguille[1]. L'empereur dit à R. Josué bar-R. Hanina : Comme vous vous prétendez très-sage, dites-moi ce que je verrai F. 56ᵃ.
en songe. — Tu verras, lui dit-il, que les Perses te prendront captif, qu'ils pilleront tes biens et te chargeront de faire paître leurs troupeaux avec une houlette d'or. Il y songea toute la journée, et le soir il eut, en effet, ce rêve. De même, le roi Schabor (un Perse) dit à Samuel : Puisqu'on vous croit si sage, dis-moi quel songe j'aurai. — Tu verras, lui dit-il, que les Romains te feront prisonnier et te chargeront de moudre des graines de dattes dans un moulin d'or; il y songea tout le jour, et la nuit il en rêva.

Bar-Hedia était un interprète de songes; si on le payait, il l'expliquait favorablement; sinon, il l'expliquait en défaveur. Abayé et Rabba eurent des

[1] Tr. *Baba Metsia*, fol. 38ᵇ; d'où la même expression dans les évangiles : Matthieu, xix, 24; Marc, x, 25; Luc, xviii, 25.

songes; le premier lui donna un *zouz*, l'autre rien. Ils lui dirent tous deux : Dans notre rêve, nous lisions ces mots (Deutéronome, XXVIII, 31) : *Ton bœuf sera égorgé sous tes yeux*, etc. (suite de malédictions). A Raba il dit : Tes affaires iront si mal que, par excès de chagrin, tu ne pourras pas manger; à Abayé il dit : Tes affaires iront si bien que, par excès de joie, tu ne pourras pas manger. Ils lui dirent ensuite : Nous avons lu aussi ces mots (*ibid.* 41) : *Tu auras des fils et des filles*, etc. A Raba il dit : Elles seront faites captives. A Abayé il dit : Tes fils et tes filles seront nombreux, et comme elles seront mariées au dehors, il te semblera qu'elles sont captives. Nous avons lu aussi, dirent-ils : *Tes fils et tes filles seront donnés à un autre peuple* (*ibid.* 32). Comme ils seront nombreux, dit-il à Abayé, tu voudras les marier à tes parents, et ta femme préférera les siens[1]; mais comme elle l'emportera et qu'ils seront mariés aux siens, il te semblera qu'ils vont à l'étranger. A Raba il dit : Ta femme mourra, puis tes enfants seront soumis à une autre femme; ce verset est en effet appliqué à la belle-mère par Raba, au nom de R. Jérémie bar-Aba ou de Rab. Nous avons lu en songe, dirent-ils, ces mots (Ecclésiaste, IX, 7) : *Va manger ton pain en paix.* A Abayé il dit : Par suite du succès de tes affaires, tu mangeras, tu boiras et la joie de ton cœur te fera répéter ce verset. A Raba il dit : Tes affaires iront mal, tu égorgeras des animaux, mais tu ne mangeras ni ne boiras, et tu diras ces mêmes mots pour calmer tes soucis[2]. Nous avons lu, dirent-ils, ces mots : *le champ produira beaucoup de semences* (Deutéronome, XXVIII, 38). Pour Abayé, dit-il, ces mots se réaliseront; mais à Raba s'applique la fin du verset (tu recueilleras peu). Nous avons lu, dirent-ils, ces mots : *Tu auras des olives dans tout ton territoire* (*ibid.* 40). Pour Abayé, dit-il, ces mots se réaliseront, mais à Raba s'applique la fin du verset (tu n'auras pas d'huile). Nous avons lu, dirent-ils : *Tous les peuples de la terre verront*, etc. (*ibid.* 10). A Abayé il dit : Il se répandra la renommée que tu es le chef d'une maison d'études, et tu inspireras le respect à l'univers. A Raba il dit : On attaquera le trésor royal, on te soupçonnera, tu seras arrêté comme voleur et tout le monde éprouvera d'autant plus la crainte d'être également soupçonné (si tu l'as été[3]); et le lendemain il arriva, en effet, qu'on le saisit pour un tel soupçon. Nous avons vu de la laitue, dirent-ils, à l'ouverture d'une cruche. Pour toi, dit-il à Abayé, cela signifie que tes affaires s'étendront en tous sens comme la laitue. A Raba il dit : Tes affaires seront aussi amères que la laitue. Nous avons vu, dirent-ils, de la viande au bord de la cruche. Ton vin sera si bon, dit-il, que tout le

[1] Tr. *Nedarim,* fol. 23ᵃ; tr. *Kidouschin,* fol. 45ᵇ.

[2] Ce sera ta seule consolation.

[3] On raisonnera, observe Raschi, par *a fortiori,* et l'on dira : si Raba a été soupçonné, à plus forte raison nous le serons.

monde viendra t'acheter de la viande et du vin. A Raba il dit : Ton vin deviendra aigre, et chacun ira (ailleurs) acheter de la viande, pour l'y tremper. Nous avons vu, dirent-ils, un tonneau pendu à un palmier. Tes affaires, dit-il à Abayé, seront aussi chargées que le palmier. Les tiennes, dit-il à Raba, auront aussi peu de valeur que les dattes. Nous avons vu, dirent-ils, qu'une grenade poussait au bord de la cruche. Tes affaires, dit-il à Abayé, auront autant de valeur qu'elle; les tiennes, dit-il à Raba, agaceront les dents comme la grenade. Nous avons vu, dirent-ils, un tonneau tomber dans le puits. On recherchera tes affaires, dit-il à Abayé, comme on dit qu'on ne retrouve plus le pain tombé au puits[1]. A Raba il dit : Tes affaires iront mal, et tu feras aussi bien de les jeter dans le puits. Nous avons vu, dirent-ils, le petit d'un âne se tenant à notre chevet et se mettant à braire. Tu seras roi (chef d'école), dit-il à Abayé, et tu auras près de toi un *amora* (chargé de dire la Loi au peuple, et criant comme un âne). A Raba il dit : Il manque dans tes phylactères les mots (Exode, XIII, 13) : *Le premier-né de l'âne* (et il faut faire la dépense d'en acheter d'autres). Mais, lui répliqua-t-il, je les ai examinés et j'ai vu que cela ne manque pas. C'est la lettre ו, répondit-il, qui est effacée de ces mots[2]. Enfin Raba y alla seul. J'ai vu tomber, dit-il, la porte extérieure de la maison : ta femme mourra, répondit l'interprète. J'ai vu tomber, dit-il, mes dents de devant et les molaires : c'est que tes fils et tes filles mourront. J'ai vu deux colombes s'envoler : tu te sépareras de deux femmes. J'ai vu deux têtes de rave : tu recevras deux coups[3] sans rien dire. Le même jour Raba alla s'asseoir toute la journée à la maison d'études; et en voyant deux aveugles, il voulut les séparer, il reçut d'eux deux coups; comme ils levaient la main pour le frapper de nouveau, il suffit, dit-il, de m'avoir frappé deux fois.

Raba finit par aller porter un salaire au devin. J'ai vu le mur s'effondrer, dit-il; — tu achèteras des biens sans limites (qu'un mur ne saurait contenir), lui répondit-il. J'ai vu le palais d'Abayé tomber en ruine, au point que sa poussière me couvrait; — à la mort d'Abayé, tu hériteras de son école. J'ai vu mon palais se rompre, et chacun venait en retirer une brique; — ton en-

[1] Cf. traité *Schabbath*, fol. 66[b].

[2] Dans le mot חמור, le ו n'est pas une *mater lectionis;* et comme il ne se trouve pas dans le texte, l'écrivain, qui l'y aura mis par erreur, l'aura effacé plus tard. Or, il n'est pas permis de raturer un texte sacré, sous peine de le rendre illégal.

[3] Il y a là un jeu de mots sur l'expression קולפת, qui signifie à la fois coup (*colpo*), et — selon Raschi — bâton dont la tête a une forme de rave. On trouve de même, selon le Talmud de Jérusalem, fol. 13[a] (plus haut, 1[re] partie, p. 50), un passage où il est dit que R. Zeira consent à recevoir d'un boucher un coup, tout en lui payant le prix d'une mesure de viande qu'il désirait acheter. Il ne s'agit sans doute, dans ces deux épisodes, que d'insister sur la mansuétude et l'humilité de ces docteurs du Talmud.

seignement se répandra dans le monde. J'ai vu que ma tête se fendait et que ma cervelle la quittait; — la laine de ton oreiller sortira (ton savoir se propagera). J'ai lu en songe le *Hallel* raccourci (Ps. cxiii); — des miracles auront lieu pour toi seul (et tu diras le *Hallel* spécial). Quelque temps après, bar-Hedia accompagnait Raba sur un vaisseau. Pourquoi, dit-il, vais-je m'exposer à côté d'un homme qui sera l'objet d'un miracle (n'est-ce pas dangereux pour moi)? En marchant, son livre tomba; Raba le vit, le ramassa et y lut ces mots : Tous les songes dépendent de la bouche (de leur explication). Impie, lui dit le rabbin, cela dépendait de toi, et tu m'as causé tant de chagrin ! je te pardonne tout, excepté la mort de la fille de R. Ḥisda (sa femme, qui était morte, selon cette explication); j'exprime le vœu qu'un tel homme soit livré sans pitié à la justice. Que dois-je faire, se dit-il? Je sais que la malédiction d'un sage se réalise même si elle est imméritée [1], à plus forte raison lorsque Raba vient de me maudire à juste titre; je vais donc m'exiler, puisqu'il est dit [2] : L'exil est une expiation des péchés. Il se rendit donc chez les Romains et alla s'asseoir à la porte du trésorier en chef du roi. Ce dernier eut un songe. J'ai vu en rêve, dit-il, que je m'entrais une aiguille dans le doigt. — Donne-moi un *zouz*, dit l'interprète (et je te l'expliquerai). Mais comme il ne reçut rien, il ne lui dit rien. J'ai vu, lui dit un jour le trésorier, qu'un ver me rongeait deux doigts. — Donne-moi un *zouz*, répondit-il; mais, ne l'ayant pas reçu, il ne dit rien. J'ai vu, dit le trésorier un jour, qu'un ver me rongeait la main entière. — C'est qu'un ver ronge toutes les soies du roi, répondit l'interprète. Lorsqu'on l'apprit chez le roi, on fit venir le trésorier pour l'exécuter (en punition d'avoir mal gardé ce dépôt qui lui était confié). Pourquoi me tuer? dit-il. Qu'on fasse venir celui qui,
F. 56[b]. l'ayant su, n'en a rien dit de suite. On fit donc venir bar-Hedia, qui dit : Pour avoir voulu t'épargner un *zouz*, les soies royales sont détruites. On recourba deux cèdres, en les liant avec une corde; on attacha une jambe de bar-Hedia à un cèdre et l'autre au second cèdre; on lâcha la corde au point que, lorsque les deux cèdres se redressèrent pour se remettre en place, tout le corps se fendit en deux parties jusqu'à briser la tête.

Ben-Dama, neveu de R. Ismaël, demanda à ce rabbin : Que signifie la vue de mes deux mâchoires brisées? — C'est que, dit-il, deux nobles Romains avaient projeté de te faire du mal, et ils sont morts. Bar-Kapara dit à Rabbi : J'ai vu que mon nez était arraché. — C'est que tu n'auras plus de colère [3]. — J'ai vu, dit-il, que mes deux mains étaient coupées. — C'est que tu n'auras plus besoin de travailler. — J'ai vu mes deux jambes coupées. — C'est que tu iras à cheval (ce qui est un honneur). — J'ai vu qu'on me disait : Tu mourras en

[1] Tr. *Maccôth*, fol 11[a].

[2] Tr. *Synhédrin*, fol. 37[b].

[3] On sait qu'en hébreu le mot אף signifie à la fois *nez* et *colère*.

adar[1] et ne verras pas le mois de nissan (suivant). — Cela signifie que tu mourras avec honneur et que tu ne seras pas éprouvé.

Un Sadducéen dit à R. Ismaël : Il me semblait en rêve que j'arrosais d'huile les olives. — Il s'agit de quelqu'un qui aura cohabité avec sa mère (comme celui qui répand l'huile sur l'olive qui la produit). — Il me semblait que j'arrachais une étoile. — C'est que tu as volé un fils d'Israël (semblable aux étoiles). — Il me semblait avaler une étoile. — C'est que tu as vendu un Israélite comme esclave et tu as mangé le prix de vente. — J'ai vu que mes yeux s'embrassaient l'un l'autre. — Il lui dit qu'il a cohabité avec sa sœur (issue, comme les deux yeux, de la même souche). — J'ai vu que j'embrassais la lune. — Il lui dit qu'il a commis un adultère. — Il me semblait écraser un bouquet de myrtes. — C'est que tu as souillé une jeune fiancée. — J'ai vu un bouquet au-dessus de moi et un autre au-dessous. — C'est que tu as renversé ta couche (contre nature). — J'ai vu des corbeaux s'approcher de mon lit — Ta femme a commis l'adultère avec beaucoup d'hommes. — J'ai vu des colombes s'approcher de mon lit. — Tu as souillé beaucoup de femmes. — Il m'a semblé voir deux colombes qui se sont envolées. — Tu as épousé deux femmes, que tu as répudiées sans leur donner acte de séparation. — Il me semblait éplucher des œufs. — C'est que tu as déshabillé des morts. — Toutes les autres explications, dit-il, sont vraies pour moi, mais cette dernière ne l'est pas. Sur ce, une femme vint et dit : Ce manteau est la couverture d'un tel homme qui est mort et que tu as dépouillé. — J'ai vu, dit-il, qu'on me racontait : Ton père t'a laissé des biens à Capodocie. — As-tu des biens à Kapotkia? lui demanda R. Ismaël. — Non, répondit-il. — Ton père y est-il allé? — Non, dit-il. — S'il en est ainsi, dit le rabbin, *kapo* signifie poutre, et *deka* dix (en grec). Va voir si la première des dix poutres n'est pas pleine de *zouz*. Il trouva, en effet, qu'elle en était remplie.

R. Hanina dit : La vue d'un puits, en songe, est un signe de paix, comme il est dit : *Les serviteurs d'Isaac creusèrent un canal et y trouvèrent une source d'eau vive* (Genèse, XXVI, 19). R. Nathan dit : C'est la trouvaille de la Loi, comme il est dit : *Ceux qui me rencontrent trouvent la vie* (Proverbes, VIII, 35), et ici on se sert à juste titre du terme *source d'eau vive*. Selon Raba, il s'agit de la vie elle-même. Il y a, dit R. Hanan, trois symboles de la paix : le fleuve, l'oiseau et la marmite. Du fleuve il est dit : *J'envoie vers elle la paix comme un fleuve* (Isaïe, LXVI, 12). De l'oiseau il est dit : *Comme l'oiseau plane en l'air, ainsi Dieu étend sur eux sa protection* (*ibid.* XXXI, 5). De la marmite il est dit ; *Éternel, pour nous tu prépares* (tu cuis) *la paix* (*ibid.* XXVI, 12). Il faut que ce pot, dit R. Ha-

[1] Le mot *adar*, comme on verra dans la réponse, signifie aussi *honneur*; et le terme *nissan* est d'une racine analogue à נסה, qui, en hébreu, signifie *éprouver*.

nina (que l'on voit en rêve), ne contienne pas de viande (car alors il indique l'inverse, selon ces mots) : *Ils se brisent comme le contenu du pot, comme la viande dans la marmite* (Michée, III, 3).

R. Josué ben-Lévi dit : A la vue d'un fleuve dans un songe, on doit se lever de bonne heure et dire (le verset précité) : *Je lui envoie la paix, comme un fleuve*, avant que cet autre verset lui vienne en tête : *Si l'oppression accourt comme un fleuve* (Isaïe, LIX, 19). A la vue d'un oiseau, on doit dire bien tôt : *Il nous protége comme les oiseaux qui volent,* avant d'avoir en tête celui-ci : *Comme l'oiseau quitte son nid* (Proverbes, XXVII, 8). A la vue d'un pot, on dit bien tôt : *Dieu, tu nous prépares la paix*, avant de penser à celui-ci : *Prépare le pot, prépare-le* (Ézéchiel, XXIV, 3). A la vue des raisins, on dit bien tôt : *Comme les raisins du désert* (Osée, IX, 10), avant de penser à celui-ci : *Leurs raisins sont des grappes amères* (Deutéronome, XXXII, 32). A la vue de la montagne, on dit bien tôt : *Comme ils sont agréables sur les monts, les pieds du messager de bonnes nouvelles* (Isaïe, LII, 7), avant de penser à celui-ci : *Sur les montagnes je pousse des soupirs et des plaintes* (Jérémie, IX, 9).

A la vue d'un *schofar* (corne de bélier servant de trompette), on doit s'empresser de dire : *En ce jour il sera sonné du grand schofar* (Isaïe, XXVII, 13), avant de penser à cet autre (dont le sens est différent) : *Sonnez du schofar sur la colline* (Osée, V, 8). A la vue d'un chien, on s'empresse de dire : *Contre tout Israël nul chien n'aboya* (Exode, XI, 7), avant de songer à ce verset : *Les chiens sont des imprudents* (Isaïe, LVI, 11). A la vue d'un lion, on s'empresse de dire : *Le lion a rugi; qui n'aurait peur* (Amos, III, 8)? avant de penser à celui-ci : *Le lion est sorti de sa tanière* (Jérémie, IV, 7). A la vue des ciseaux, on dit : *Il se rasa et changea de vêtements* (Genèse, XLI, 14), avant de songer à celui-ci : *C'est seulement en me rasant que la force me quitte* (Juges, XVI, 17). A la vue d'un puits, on s'empresse de dire : *Source d'eau vive* (Cantique, IV, 16), avant de songer à celui-ci : *Comme le puits laisse jaillir l'eau* (Jérémie, VI, 7). A la vue d'un jonc, on dit : *Il ne brise pas le jonc ployé* (Isaïe, XLII, 3), avant de songer à celui-ci : *Tu as eu confiance dans l'appui d'un roseau qui se plie* (*ibid.* XXXVI, 6). Les rabbins enseignent qu'à cette vue on peut espérer de devenir sage, selon ces mots (détournés de leur sens) : *Le jonc est la sagesse* (Proverbes, IV, 5). A la vue de plusieurs joncs, on espère avoir l'intelligence, comme il est dit (*ibid.*) : *Par toutes tes acquisitions, acquiers* (קנא) *l'intelligence* (ou en lisant le mot קנא *kané* et en le traduisant par : «Le jonc» *est l'intelligence*). R. Zeira dit : Il est avantageux de voir en songe du potiron (קרא), des pousses de palmier (קורא) mangeables la première année, de la cire (קירא) et des joncs (קניא)[1]. On a enseigné : Il n'y a que celui

[1] Au simple aspect des termes hébreux, on aura reconnu leur homonymie et l'analogie que peuvent en tirer les esprits subtils.

qui craint Dieu de toutes ses forces qui voit en songe des melons [1]. A la vue d'un bœuf en songe, on s'empresse de dire : *Le premier-né de son bœuf lui sert d'ornement* (Deutéronome, XXXIII, 17), avant de songer à celui-ci (qui est défavorable) : *Si un bœuf blesse un homme* (Exode, XXI, 28) [2].

Les rabbins ont enseigné : Il est dit cinq choses au sujet du bœuf : celui qui mange de sa chair (en songe) s'enrichit; s'il a été poussé par lui, cela signifie qu'il aura des fils qui rivaliseront ensemble dans l'étude de la Loi; s'il a été mordu par le bœuf, c'est qu'il supportera des souffrances; s'il en reçoit un coup, il entreprendra un long voyage; s'il le monte, il s'élèvera aux grandeurs. Mais n'a-t-on pas dit que s'il le monte (en songe), c'est un pronostic de mort? Il n'y a pas de contradiction entre ces deux versions : Si l'homme monte la bête, c'est un signe d'élévation; mais si l'inverse a lieu, c'est une prédiction funeste. A la vue en songe d'un âne, on peut espérer le salut, comme il est dit (Zacharie, IX, 9) : *Ton roi viendra, c'est un juste et un sauveur, modeste et montant à âne.* A la vue d'un chat en songe, dans un endroit où on l'appelle *schounra*, c'est le signe d'un beau chant (*schir naé*); mais si c'est dans une ville où on l'appelle *schinra*, c'est le signe d'un mauvais changement [3] (*schinouï ra'*). A la vue en songe de raisins, si ce sont des raisins blancs, c'est toujours bon signe, soit au temps de leur maturité, soit hors de là; si ce sont des raisins noirs, c'est bon signe en leur temps, et mauvais hors de là. A la vue d'un cheval blanc en songe [4], c'est bon signe, soit qu'il s'arrête, soit qu'il coure; un cheval rouge est bon signe si on le voit en état d'arrêt, mais c'est un mauvais signe s'il est vu en état de courir. A la vue d'un Ismaélite en songe, c'est signe que la prière est exaucée [5]; mais seulement d'un Ismaélite descendant d'Abraham, et non d'un Arabe en général. A la vue d'un chameau en songe, c'est signe qu'il a échappé à la mort qui était décidée pour lui au ciel [6]. Quel est le verset, dit R. Ḥama bar-R. Ḥanina, qui l'indique? Celui-ci : *Je descendrai avec toi en Égypte, et je t'en ferai aussi monter*, גם עלה, (Genèse, XLVI, 4); R. Naḥman bar-Isaac le déduit de celui-ci : *L'Éternel* (גם) *a enlevé ton péché; tu ne mourras plus* (II Samuel, XII, 13). A la vue en songe de Pineḥas, on est assuré de l'accomplissement d'un miracle,

[1] Le mot דלועין, *melon* ou *courge*, est mis en parallèle avec l'expression דלו עינו, relative aux justes. Voir Isaïe, XXXVIII, 14.

[2] On voit, par cette longue énumération, qu'il importe, au cas où l'on a eu un rêve, de lui donner immédiatement une application heureuse, à l'aide d'un verset de la Bible, avant que l'imagination craintive lui donne un autre sens.

[3] Ces jeux de mots contestables prouvent la décadence de l'orthographe hébraïque.

[4] Tr. *Synhédrin*, fol. 93ᵃ.

[5] Cette interprétation, comme la plupart des autres, repose sur une allitération de mots : le nom ישמע אל, décomposé, signifie : *Dieu entend.*

[6] L'analogie entre גמל, *chameau*, et גמול, *rémunération céleste*, est évidente.

ainsi qu'à la vue d'un éléphant[1]; la vue de plusieurs indique qu'on sera l'objet de nombreux miracles. Mais ne dit-on pas que la vue de toute espèce d'animaux en songe est heureuse, sauf celle du singe et de l'éléphant? Il n'y a pas là de
F. 57r. contradiction : ce n'est bon signe que lorsqu'il est harnaché. La vue de Houna en songe indique le prochain accomplissement d'un miracle, ainsi que la vue de Haninạ, Hanania et Yochanan.

La vue du mot oraison funèbre (הספד), en songe, indique que du haut du ciel l'homme a été protégé (חס) et racheté (פדא) de la mort; il est bien entendu que pour toutes ces dernières choses il faut les avoir vues par écrit. Celui qui répète en songe la formule du rituel : « Que son grand nom soit loué, » peut être assuré d'avoir part à la vie future. La lecture du *schema'* en songe indique que cet homme est digne d'assister à une nouvelle révélation de la divinité, mais que sa génération n'en est pas digne. Celui qui met les phylactères en songe peut espérer d'arriver aux grandeurs, comme il est dit : *Tous les peuples verront* (par eux) *que le nom de l'Éternel a été invoqué en ta faveur* (Deutéronome, xxviii, 10), ce que R. Éliézer le Grand, dit-on, applique aux phylactères de la tête. C'est bon signe de prier en songe, mais à condition de ne pas avoir terminé[2]. Celui qui voit sa mère en songe peut espérer d'obtenir l'intelligence, comme il est dit (Proverbes, ii, 3) : *L'intelligence s'appelle mère*[3]. La cohabitation en songe avec une jeune fiancée indique l'amour de la Loi, dont il est dit : *La Loi que Moïse nous a prescrite, « l'héritage[4] » de la famille de Jacob.* Or, au lieu du mot *héritage*, il faut lire *fiancée* (Deutéronome, xxxiii, 4). La cohabitation en rêve avec sa sœur est une allusion à la sagesse, dont il est dit : *Appelle la sagesse ta sœur* (Proverbes, vii, 4); de même, la relation en rêve avec une femme mariée est une assurance d'avoir part à la vie future, à condition de ne pas la connaître et de n'y avoir pas pensé au préalable.

R. Hiya bar-Aba dit : La vue de froments en songe est un signe de paix, par l'analogie de ce verset : *Celui qui met la paix dans son pays, qui te nourrit du lait de froment* (Psaume cxlvii, 14). La vue de l'orge en songe indique que ses péchés sont pardonnés, comme il est dit : *Ton crime est parti*[5], *ton péché est pardonné* (Isaïe, vi, 7). Moi, dit R. Zeira, avant d'aller de Babylone en Palestine, j'ai rêvé que je voyais le ciel en songe[6]. En voyant en songe une vigne char-

[1] Jeu de mots entre פיל, *éléphant*, et פלא, *miracle*. Voir tr. *Synhédrin*, f. 83.

[2] Si l'on s'éveille avant la fin de la prière, c'est une preuve de la présence continue de la Providence et de son assistance.

[3] Il y a en réalité dans le texte : כי אם, *si tu appelles l'intelligence.*

[4] Homonymie des mots מאורסה, *fiancée*, et מורשה, *héritage*.

[5] Jeu de mots entre סר et שעור, *orge*.

[6] On sait que, selon certains avis, il est bon d'ajourner tout retour de Babylone en Palestine jusqu'à l'arrivée du Messie.

gée, on a l'assurance que la femme n'aura pas d'avortons, comme il est dit : *Ta femme est comme une vigne fertile* (Psaume cxxviii, 3). Si c'est un cep, on espère la venue du Messie, comme il est dit (Genèse, xlix, 11): *Il attache à la vigne son ânon, et le petit de son ânesse à un fort bon cep.* En voyant une figue en songe, on a la certitude de conserver la Loi en son cœur, comme il est dit (Proverbes, xxvii, 18) : *Celui qui garde la figue en mangera le produit.* Celui qui voit des grenades en songe et qu'elles sont petites, verra ses affaires se multiplier comme les grains de la grenade; si ce sont de grandes, ses affaires s'agrandiront; si ce sont des morceaux et si celui qui a eu le songe est étudiant, il peut espérer la connaissance de la Loi, dont il est dit (Cantique, viii, 2) : *Je veux te donner à boire du vin supérieur* (la Loi), *du jus des grenades;* si c'est un ignorant, il peut espérer l'accomplissement des préceptes divins, dont il est dit (*ibid.* iv, 3) : *Tes tempes* (*rékatech*) *sont comme le morceau de grenade.* Or, dans ce verset, on peut interpréter le terme *rékatech* par ces mots : Même les hommes vides (de savoir) *rekanim*, parmi les tiens (Israël), sont remplis de préceptes comme la grenade. Celui qui voit des olives en songe et qu'elles sont petites, verra ses affaires fructifier et réussir facilement, comme la crue des olives. Ceci s'applique à la vue des fruits; mais si l'on en voit les arbres (les oliviers), on aura beaucoup d'enfants, comme il est dit (Psaume cxxviii, 3) : *Tes fils sont comme les plants des oliviers*, etc. Selon d'autres, la vue des olives en songe indique la propagation d'une bonne renommée, comme il est dit (Jérémie, xi, 16) : *L'Éternel a appelé ton nom un olivier chargé d'ombrage, porteur de beaux fruits.* La vue de l'huile d'olive indique la clarté future de la Loi, pour laquelle il est dit (Exode, xxvi, 20) : *Ils prendront pour toi de l'huile d'olive pure.* La vue de dattes en songe indique l'effacement des péchés[1], comme il est dit (Lamentations, iv, 22) : *Ton péché a cessé d'être, ô fille de Sion.*

R. Joseph dit : La vue d'un bouc en rêve indique une année fertile, et la vue de plusieurs boucs annonce plusieurs années pareilles, comme il est dit (Proverbes, xxvii, 27) : *Et assez de lait de chèvre pour ton repas.* La vue des myrtes en songe est un signe de prospérité des biens; si l'on n'en a pas, on en héritera; toutefois, dit Oula ou un enseignement anonyme, il faut les voir attachées au tronc. La vue du cédrat indique que cet homme est agréable à son Créateur, puisqu'il est dit de ce produit : *Le fruit de l'arbre agréable, la branche de palmier* (Lévitique, xxiii, 40). La vue du *loulab* (branche de palmier) en songe indique qu'il n'a qu'une pensée en son cœur (לו לב), tournée vers son père qui est aux cieux. La vue d'une oie en songe est un espoir de sagesse, puisqu'il est dit (Proverbes, i, 20) : *Les sages se font entendre au dehors* (comme les oies). La relation avec elle est un pronostic d'élévation à la tête d'une maison

[1] Jeu de mots entre תם, *cessation*, et תמר, *datte*.

d'études, puisque R. Asché dit qu'après l'avoir vue en songe et ayant eu de même des rapports avec elle, il a été élevé aux grandeurs. La vue d'un coq est l'espoir d'avoir un fils, de même que la vue de plusieurs; la vue d'une poule est l'espoir d'un jardin beau et agréable[1]. La vue d'œufs en songe indique que la réalisation des désirs est suspendue (comme des œufs, l'on doute s'ils donneront naissance à des petits); s'ils sont brisés, c'est que le désir est réalisé. Il en est de même des noix, des concombres, des objets en verre et de tout ce qui est fragile. Si en songe on entre dans une ville, c'est que les affaires réussiront, comme il est dit (Psaume CVII, 30) : *Il les conduisit au but de leur désir* (la marche est donc le signe de la réalisation). C'est un bon signe de se raser en songe la tête ou la barbe, tant pour soi-même que pour toute sa famille. Si l'on se voit assis dans un petit bateau, c'est le signe d'une bonne renommée qui va se propager; si c'est dans un grand bateau, cela s'applique à toute la famille, à la condition de voguer sur la mer. C'est bon signe de satisfaire ses besoins en songe (que la honte s'en va), selon ces mots (Isaïe, LI, 14) : *L'évacuation se hâte de sortir*, à condition toutefois qu'on ne se soit pas essuyé (ce qui eût rendu les mains impures). Si en songe on monte sur un toit, c'est un signe d'élévation aux grandeurs; si l'on en descend, c'est un signe d'abaissement. Selon Abayé et Raba, c'est toujours un signe que l'on est monté. Le déchirement des vêtements en songe indique qu'au ciel le jugement sévère a été modifié. Si en songe on se tient nu et que ce soit à Babylone, c'est une preuve qu'on est innocent; si c'est en Palestine, cela prouve qu'on n'est pas revêtu de l'accomplissement de préceptes. S'il vous semble avoir été conduit devant l'agent de la justice, c'est un signe de protection; si on lui a attaché un carcan de fer, il est d'autant mieux gardé; il faut toutefois que ce soit dans les fers, et non par une simple corde. Celui qui en songe entre dans un lac sera élevé au titre de chef d'études (par analogie entre la diversité des joncs et celle des disciples); s'il est entré dans une forêt, il sera le premier de ses condisciples (comme dans la forêt certains arbres sont supérieurs). R. Papa et R. Houna, fils de R. Josué, eurent tous deux un songe : Au premier il sembla entrer dans un marais, et il devint chef d'études; le second, auquel il sembla entrer dans une forêt, devint chef de ses condisciples. Selon d'autres, tous deux rêvèrent qu'ils entraient dans un marais; mais comme R. Papa avait une clochette (pour se faire entendre de loin), il devint chef des études; quant à R. Josué, il devint supérieur des disciples. Il me semblait, dit R. Asché, entrer au marais avec une clochette que j'agitais.

On a enseigné devant R. Naḥman bar-Isaac : Si en rêve on vous saigne, cela indique que le ciel a pardonné les péchés; mais ne dit-on pas, au contraire,

[1] Ou d'une maison d'instruction; les lettres du mot תרנגול y font allusion.

qu'en ce cas les péchés sont rangés (pour être punis)? Ils sont rangés, c'est vrai, mais pour être effacés[1]. On a enseigné devant R. Scheschetḥ : La vue d'un serpent en songe indique que l'on aura toujours de quoi manger[2]; s'il mord, c'est une preuve qu'on aura le double de nourriture; mais si on le tue, c'est signe que les moyens d'entretien se perdent. Mais, dit R. Scheschetḥ, cela n'indique-t-il pas, au contraire (par comparaison avec la morsure), que l'entretien est doublé? Non, fut-il répondu, c'est R. Scheschetḥ qui donne cette explication, ayant vu en songe un serpent qu'il a tué. On a enseigné devant R. Yochanan : Il est bon de voir en songe toute espèce de liquides, excepté le vin; tantôt il est bon de songer que l'on en boit, tantôt c'est mauvais. C'est bon, selon ce verset : *Le vin réjouit le cœur de l'homme* (Psaume CIV, 15); c'est mauvais, selon ces mots : *Donnez de la boisson à l'homme perdu et du vin à l'affligé* (Proverbes, XXXI, 6). R. Yochanan dit au *tanna* (celui qui enseigne) : Dis que c'est toujours bon pour le savant, selon ces mots : *Venez, mangez de mon pain et buvez du vin que j'ai mélangé*[3] (*ibid.* IX, 5). Il dit aussi : Si en se levant on F. 57[b].
songe à un verset, cela équivaut à une petite prophétie.

Les rabbins ont enseigné : Il y a trois rois qu'il est heureux de voir en rêve : la vue de David est un indice de piété; celle de Salomon indique la sagesse; celle d'Achab est le signe de la crainte d'être puni. Il est important de voir trois livres prophétiques, outre le livre des Rois qui prédit la grandeur : celui d'Ézéchiel fait pressentir la sagesse; celui d'Isaïe, les consolations; celui de Jérémie, la crainte de la punition. Il y a trois grands recueils d'hagiographes qu'il est important de voir : les Psaumes présagent la piété; les Proverbes, la sagesse; Job, la crainte des punitions. Voici le sens de la vue de trois petits volumes d'entre les hagiographes : le Cantique des cantiques correspond à la piété; l'Ecclésiaste, à la sagesse; les Lamentations, à la crainte des punitions; quant au livre d'Esther, c'est l'accomplissement d'un miracle. La vue de trois sages a de l'importance : celle de Rabbi indique la sagesse; celle de R. Éléazar ben-Azaria, la richesse; celle de R. Ismaël ben-Elischa, la crainte des punitions. La gravité est la même pour trois disciples de savants (talmudistes d'un rang inférieur) : la vue de Ben-Azaï en songe représente la piété; celle de Ben-Zôma, la sagesse; et celle d'un autre (d'Elischa ben-Abouya, dont certaines considérations ont été traitées d'hérétiques), la crainte de la punition (puisqu'il a été puni aussi).

C'est bon signe de voir en songe toutes espèces d'animaux, sauf l'éléphant,

[1] Isaïe, I, 18. Tr. *Yôma*, fol. 88[a].

[2] Comme le serpent mange de la poussière sur laquelle il rampe, il n'est jamais dépourvu de vivres.

[3] On sait, par une comparaison faite précédemment, que l'étude de la Loi a été comparée au vin fort qui a été rendu potable par un mélange d'eau.

le singe et la marmotte (à cause de sa forme spéciale). Mais n'a-t-on pas dit, au contraire, que la vue de l'éléphant est un signe de miracle? Oui, mais seulement lorsqu'il est harnaché; quand il ne l'est pas, c'est mauvais signe. C'est bon signe de voir toutes espèces de métaux, excepté la faux, la doloire et la hache, et à condition de les avoir vues pourvues du manche (avec lequel seul ces dernières nuisent). C'est bon signe de voir en songe toutes espèces de fruits, sauf des gâteaux de dattes (incomplétement cuits). La vue de toutes espèces d'herbes est bonne, sauf des têtes de rave. Pourtant Rab ne dit-il pas : Je ne suis devenu riche qu'après avoir vu des têtes de rave? C'est qu'il les vit tenant encore à la terre par les racines. Il est bon de voir toutes sortes de couleurs, sauf le bleu de jacinthe (parce que certains malades ont cette couleur). C'est bon signe de voir toutes sortes d'oiseaux, excepté le hibou [1], la chouette et la taupe.

Sommaire [2] : corps, réflexion, calmants, élargissement.

Il entre trois choses dans le corps, dont il ne jouit pas : des cerises (ou de la coriandre), de mauvaises dattes ou des dattes non mûres. Il est trois choses qui n'y entrent pas et dont il jouit pourtant : le bain, le frottement à l'huile et le «service», et il est trois choses qui donnent une idée de la vie future : le repos du sabbat, l'éclat du soleil et le «service». Qu'entend-on par ce dernier mot de service? Ce ne saurait être la cohabitation, puisqu'elle affaiblit? C'est la satisfaction des besoins. Il y a trois choses qui produisent sur l'homme une impression de calme : la voix [3], la vue et l'odeur. Trois choses élargissent les idées : un bel appartement, une belle femme et de beaux meubles.

Signe : cinq, six et dix.

Il y a cinq choses qui sont dans la proportion d'un sur soixante, savoir : le feu, le miel, le sabbat, le sommeil et le songe. Le feu est un soixantième par rapport à l'enfer; le miel par rapport à la manne; le sabbat par rapport à la vie future; le sommeil par rapport à la mort, et le songe par rapport à la prophétie.

Six choses sont de bons signes pour le malade, savoir : l'éternument, la transpiration, la facilité de garde-robe, la pollution, le sommeil et le songe. De

[1] Selon certains interprètes, c'est peut-être le *pélican*. Le docteur Lévy, dans son *Chaldaïsches Wörterbuch*, dit que les termes קריא et קפופא (répétés au traité *Nidda*, fol. 23[a]) désignent deux sortes d'oiseaux dont les yeux se dirigent devant eux, tandis que, chez les autres oiseaux, la vue se dirige d'un côté ou de l'autre.

[2] Voir la note fol. 32[a] (p. 355) sur ces sortes de mnémotechnies ou signes.

[3] Sans doute la voix d'une femme ou le son d'un instrument de musique.

l'éternument, il est dit (Job, XLI, 10) : *Son éternument répand la lumière.* De la transpiration, il est dit (Genèse, III, 19) : *A la sueur de ton front tu mangeras du pain* (pour cela il faut être sain). Du relâchement, il est dit (Isaïe, LI, 14) : *Si l'évacuation se hâte de sortir, il ne mourra pas dans la fosse.* De la pollution, il est dit (*ibid.* LIII, 10) : *Il verra sa semence et aura de longs jours.* Du sommeil, il est dit : (Job, III, 13) : *Si je pouvais dormir, je serais reposé.* Enfin du songe, il est dit (Isaïe, XXXVIII, 16) : *Tu m'as laissé rêver* (me rétablir) *et vivre.*

Six choses guérissent les malades d'une manière définitive[1], savoir : les produits du caroubier, des choux, l'eau ayant servi à cuire des folioles sèches[2], de l'estomac, la matrice et le réseau du foie, et, selon d'autres, de petits poissons; de plus, de petits poissons fertilisent tout le corps de l'homme.

Il y a dix choses nuisibles au malade et qui empirent son état : la nourriture de bœuf, de la viande grasse, du rôti, de la viande d'oiseau, l'œuf cuit, la coupe des cheveux de suite après la maladie, le goujon, le lait, le fromage et le bain; d'autres placent au même rang les noix, et même les concombres. On a enseigné chez R. Ismaël : On les appelle *kischouim* (concombres), parce qu'ils sont lourds à digérer (*kaschim*) et aussi nuisibles que des sabres. Est-ce bien vrai? N'a-t-on pas interprété le verset de la Genèse (XXV, 23) : *L'Éternel lui dit : Il y a deux peuples en ton sein*, en changeant le terme *peuple* contre celui *d'hommes*, appliqué, selon R. Juda, au nom de Rab, à Antonin et Rabbi, qui ne cessèrent d'avoir sur leur table des radis, du raifort et des concombres, aussi bien en été qu'en hiver (n'est-ce pas une preuve que les concombres sont recommandés)? Il n'y a pourtant pas de contradiction : il est bon d'en avoir un peu, mais l'excès nuit.

Si l'on rêve qu'il meurt quelqu'un dans une maison, c'est pourtant un pronostic de la paix qui régnera; si l'on a mangé et bu en rêve dans une maison, c'est bon signe pour elle; si un objet en a été enlevé en songe, c'est mauvais signe. R. Papa déclare ceci au sujet des souliers et des sandales : Il est bon de voir enlever de la maison tout ce qui empêche le repos, sauf les souliers et les sandales (qui, servant à sortir, indiquent le départ d'une personne), et tout ce qui procure le repos est bon, sauf la terre (comme étant le signe de la tombe) et la moutarde (malsaine).

[1] Plus haut, fol. 44[b] (p. 409); tr. *Aboda Zara*, fol. 29[a].

[2] Au sujet du סיסין ou Σίσων, voici ce que dit Dioscorides (l. III, c. LXIII) : «Sison exiguum semen est in Syria natum «apio simile, nigrum, ferreum, oblon«gum. Contra lienis vitia bibitur, urinæ «difficultates emendat, remoratos menses «ciet, etc.»

« A la vue de l'endroit d'où l'on a arraché l'idolâtrie, etc. »

Les rabbins ont enseigné : A la vue de l'autel de pierres dédié à Mercure, on dit : « Soit loué celui qui a montré sa longanimité à ceux qui transgressent sa volonté ; » à la vue d'un endroit d'où l'on a arraché les vestiges de l'idolâtrie, on dit : « Béni soit celui qui a arraché l'idolâtrie de notre pays, et comme elle a été enlevée de cet endroit, puisse-t-elle être anéantie dans tous les pays où se trouvent des Israélites ; ramène à ton culte le cœur de ceux qui adorent les faux dieux. » Hors de la Palestine, on ne dit pas ces derniers mots : « Ramène, etc. » la plupart étant des Cuthéens[1]. Selon R. Simon ben-Éléazar, il faut même dire ces derniers mots pour ceux qui habitent hors de la Palestine, dans la conviction qu'à l'avenir ils se convertiront, conformément à ces mots (Sophonie, III, 9) : *Je changerai alors la langue des peuples en une autre plus claire.* R. Hamnona enseigne ces mots : A la vue de Babylone l'impie, on doit dire cinq bénédictions, savoir : en voyant les ruines de la ville : « Béni soit celui qui a détruit la Babylone impie ; » en voyant la maison de Nabuchodonosor, on dit : « Béni soit celui qui l'a détruite ; » à la vue de la fosse aux lions ou de la fournaise ardente[2], on dit : « Béni soit celui qui a accompli des miracles, pour nos ancêtres, en cet endroit ; » à la vue de l'autel de Mercure, on dit : « Béni soit celui qui a montré de la patience à l'égard de ceux qui transgressent sa volonté ; » à la vue de l'endroit dont on prend de la terre (pour en jeter sur les animaux en signe de désolation), on dit : « Béni soit celui qui prescrit et qui accomplit, qui ordonne et tient sa promesse (de destruction). » Lorsque Raba voyait des ânes portant cette terre, il les frappait au dos, en disant : Allez vite, ô justes, pour accomplir la volonté de votre maître. Lorsque Maré, fils de Revina, venait à Babylone, il prenait de la terre dans son manteau et la rejetait au dehors, pour accomplir ces mots du prophète (Isaïe, XIV, 23) : *Je le balayerai avec le balai de la destruction.* Moi, dit R. Asché, je n'avais pas entendu ce qu'a enseigné R. Hamnona, mais je l'ai fait de moi-même et j'ai récité toutes ces bénédictions.

F. 58a. R. Jérémie ben-Éléazar dit[3] : Lorsque Babylone a été maudite, ses voisines l'ont été aussi ; mais lorsque Samarie l'a été, ses voisines ont été bénies. Pour Babylone et ses voisines, on le sait d'après ce verset (*ibid.*) : *J'en ferai le séjour des crapauds* (nuisibles aussi aux environs) *et des étangs d'eau ;* tandis que, lors de la malédiction de Samarie, ses environs ont été bénis, comme cela résulte de ces mots (Michée, I, 6) : *Je ferai de Samarie des ruines sur le champ, pour y planter la vigne*, etc.

Ce rabbin dit encore : A la vue d'une armée israélite, on dit : Béni soit

[1] C'est l'esprit de tolérance poussé à un tel degré, qu'il ne veut même pas demander la conversion de ces idolâtres.

[2] Elles rappellent l'histoire de Daniel et de Hanania, Michael et Azaria.

[3] Tr. *Eroubin*, fol. 18b.

celui qui connaît les mystères (les pensées intimes de tous ces hommes); à la vue d'une armée de païens, on rappelle ce verset : *Votre mère a honte*, etc. (Jérémie, L, 12). Les rabbins donnent cette explication : A la vue d'une armée israélite, est-il dit, on bénit celui qui connaît les choses cachées, parce que tous ces hommes ont autant d'idées diverses qu'ils diffèrent par le visage. Ben-Zôma, ayant vu une multitude de gens sur les hauteurs de la montagne sainte, dit : Béni soit le sage des mystères et loué soit-il de les avoir tous créés pour servir Israël (en cultivant les champs). C'est lui qui disait : Que de mal le premier homme a-t-il dû se donner pour manger un morceau de pain : il a cultivé, semé, moissonné, mis les épis en gerbe, il les a battus, passés au van, les a triés, les a moulus, a tamisé la farine, en a fait une pâte qu'il a cuite et mangée; tandis qu'en me levant je trouve tout cela préparé devant moi. Il a dû se donner non moins de mal pour arriver à se vêtir : il a tondu la laine, l'a blanchie, l'a cardée, l'a filée, l'a tissée, avant de se faire un vêtement; tandis qu'en me levant je trouve cela tout prêt. Il disait aussi : Quel est le langage d'un bon hôte? Que de peines le maître de la maison s'est données pour moi, que de viandes il m'a servies, que de vins il m'a offerts, que de petits pains il m'a apportés; et il ne s'est donné tout ce mal que pour moi. Au contraire, le mauvais hôte dit : Quel mal s'est donné ce maître de maison? J'ai mangé un pain, un morceau (de viande), je n'ai bu qu'un verre, et tout le mal qu'il s'est donné n'était pas pour moi, mais pour sa femme et ses enfants. Aussi du bon hôte il est dit (Job, XXXVI, 24) : *Souviens-toi de louer son œuvre aussi loin que peuvent voir les hommes*. Du mauvais hôte, il est dit (*ibid.* XXXVII, 24) : *C'est pourquoi les hommes le craignent*, etc.

L'homme, est-il dit, *au temps de Saül, était un vieillard faisant partie des hommes considérés* (I Samuel, XVII, 12). Selon Raba, ou R. Zebid, ou R. Oschia, c'était Jessé, père de David, qui sortait et rentrait avec une armée (ce sont là les hommes cités dans ce verset), et il enseignait auprès d'elle. Nous admettons, dit Oula, qu'il n'y a pas d'armée en Babylonie, puisqu'on a enseigné que l'on entend par là un ensemble de six cent mille hommes.

Les rabbins ont enseigné : A la vue des sages d'Israël, on dit : Soit loué celui qui a communiqué une part de sa sagesse à ceux qui le craignent; pour les sages du monde, on dit : Soit loué celui qui a donné une part de sa sagesse à ses créatures. De même, pour les rois d'Israël, on dit : Soit loué celui qui fait participer à sa gloire ceux qui le craignent; et pour les rois étrangers, on dit : Béni soit celui qui fait participer ses créatures à sa gloire. On doit toujours s'efforcer, dit R. Yochanan, de courir au-devant des rois d'Israël, et non-seulement au-devant d'eux, mais aussi à la rencontre des rois étrangers[1]; d'ail-

[1] Comparez plus haut, fol. 9b et 19b.

leurs, s'il y réussit, il saura distinguer entre les rois d'Israël et ceux des étrangers. R. Scheschetb, quoique aveugle, eut soin, lorsqu'on alla au-devant du roi, de faire comme tout le monde. Un Sadducéen le vit et lui dit : On porte des cruches à l'eau (pour en emporter), mais que viennent y faire les cruches cassées (comme toi qui es aveugle)? Je vais te prouver, lui répondit le rabbi, que je vois mieux que toi. Comme la première division passait et qu'il se mettait à crier : Le roi arrive, R. Scheschetb dit que ce n'était pas lui; au passage de la deuxième division donnant lieu à la même exclamation, R. Scheschetb le prévint que ce n'était pas encore le roi; au passage de la troisième division, on se tut; voilà le roi maintenant, dit R. Scheschetb. Comment le sais-tu? lui demanda son voisin. C'est que, dit le rabbin, il en est de la royauté terrestre comme de celle du ciel, dont il est dit (I Rois, XIX, 11, 12) : *Sors, place-toi sur la montagne au-devant de l'Éternel, et, lorsqu'il passera, il y aura un grand vent qui renverse les montagnes, qui brise les rochers au-devant de l'Éternel. Dieu n'est pas dans le vent; et après le vent est l'orage, où ne réside pas non plus Dieu; après l'orage vient le feu, où ne réside pas non plus Dieu; mais après le feu il y a un son faible et à peine perceptible.* A l'arrivée du roi, R. Scheschetb commença à réciter la bénédiction d'usage. A quoi bon, lui dit le Sadducéen, réciter cette bénédiction, puisque tu ne vois pas? — Quelle a été la fin de cet homme? Selon les uns, ses compagnons lui crevèrent les yeux; selon d'autres, R. Scheschetb le maudit[1], et il fut changé en un tas d'ossements.

R. Schila punit un homme qui avait cohabité avec une Égyptienne. Le condamné alla l'accuser auprès du roi, en disant : Il y a un homme chez les Juifs qui prononce des jugements sans l'autorisation du roi. Celui-ci lui envoya des messagers qui vinrent lui demander compte de sa punition. C'est vrai, dit-il, car il a cohabité avec une ânesse. — As-tu des témoins de ce crime? — Oui, dit-il, et le prophète Élie se présenta sous une forme humaine et en témoigna. S'il en est ainsi, dirent-ils, il mérite la mort. Nous, répondit le rabbi, depuis que nous sommes en captivité, nous n'avons pas le droit de condamner à mort; quant à vous, qui en avez le droit, faites comme bon vous semblera. Pendant qu'ils réfléchissaient sur la Loi, R. Schila commença à dire ces mots : *A toi, Éternel, appartient la grandeur, la force*, etc. (I Chroniques, XXIX, 11). — Que dis-tu là? lui demandèrent-ils. — Voici le sens de mes paroles, dit-il; je loue Dieu d'avoir placé une royauté sur terre, comme il y en a une au ciel, et qui vous a donné la puissance et l'amour de la justice. — Il aime beaucoup, dit-on, la dignité royale, et on lui donna un sceptre en main, en le priant de juger selon la Loi. Lorsque le condamné apparut, il dit : Se peut-il que la Providence accomplisse de tels miracles pour les menteurs? — Impie, lui dit le rabbi, n'y

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 34ᵃ; *Baba Bathra*, fol. 75ᵃ; *Synhédrin*, fol. 100ᵃ.

a-t-il pas lieu d'appeler cet acte celui d'un âne, comme il est dit (Ézéch. XXIII, 20) : *Leur membre est celui d'un âne?* Comme il vit que cet homme allait leur dénoncer qu'il les avait traités d'ânes, le rabbin se dit : C'est un persécuteur[1] que la Loi dit de tuer en premier lieu, s'il a des intentions criminelles; il le toucha donc du sceptre, et le mit à mort. Le rabbin dit : Comme un miracle a été accompli pour moi grâce à ce verset, je veux l'interpréter : *A toi, Éternel, la grandeur*, ce qui correspond à la Création, comme il est dit : *Il accomplit de grandes œuvres qui sont incompréhensibles* (Job, IX, 10); *la force*, cela correspond à la sortie d'Égypte, dont il est dit : *Dieu vit la main puissante*, etc. (Exode, XIV, 31); à la *splendeur* correspond l'arrêt du soleil et de la lune sous Josué, dont il est dit : *Le soleil resta muet et la lune s'arrêta*, etc. (Josué, X, 13); à la *victoire* correspond la chute de Babylone, dont il est dit : *Il répandit son sang* (sa victoire) *sur mes vêtements* (Isaïe, LXIII, 3); le terme *majesté* fait allusion à la guerre des canaux d'Arnon, comme il est dit : *C'est pourquoi il est écrit dans le livre des guerres du Seigneur eth waheb à soupha*, etc. (Nombres, XXI, 14); aux mots *tout ce qui est dans les cieux et la terre* correspond la guerre de Sisra, dont il est dit : *Du haut du ciel ils ont combattu, les étoiles dans leur voie*, etc. (Juges, V, 20); l'expression *à toi, Éternel, le gouvernement* fait allusion à la guerre d'Amalek, dont il est dit : *Car la main est au trône de Dieu* (Exode, XVII, 17); le terme *l'élevé* indique la guerre de Gog et Magog, comme il est dit en effet : *Me voici vers toi, Gog, prince de Rosch, de Meschekh et de Toubal* (Ézéchiel, XXXVIII, 3); enfin *comme chef au-dessus de tout*, c'est que, dit R. Hanan bar-Raba au nom de R. Yochanan, on nomme du haut du ciel même les chefs des irrigations d'eau (pour arroser les champs). On a enseigné dans la Mischnâ, au nom de R. Akiba, que les mots *à toi, Éternel, la grandeur* représentent le passage de la mer Rouge; *la force*, c'est la mort des premiers-nés; *la splendeur*, c'est la promulgation de la Loi; *la victoire*, c'est Jérusalem; *la majesté*, c'est le temple.

Les rabbins ont enseigné : A la vue des maisons israélites, lorsqu'elles sont habitées, on dit : Loué soit celui qui fixe la limite de la veuve (Prov. XV, 25); si elles sont ruinées, on dit : Soit béni le juge de la vérité. A la vue des maisons d'idolâtrie habitées, on dit : *L'Éternel renversera la maison des orgueilleux* (*ibid.*); si elles sont détruites, on dit : *C'est un Dieu de vengeance, l'Éternel, c'est un Dieu de vengeance qui rayonne* (Psaume XCIV, 1). F. 58b.

Oula et R. Hisda, pendant leur voyage, arrivèrent à la porte de R. Hana bar-Hanilaï; R. Hisda se courba et soupira. Qu'as-tu, lui dit Oula, à soupirer

[1] Le délateur était non-seulement l'objet d'un profond mépris parmi les Hébreux, mais encore il était considéré comme un persécuteur, comme un être dangereux, qu'il est bon de tuer pour l'empêcher de mal agir. (Voir Exode, XXII, 2.)

ainsi? Rab ne dit-il pas[1] que le soupir brise à moitié le corps de l'homme, comme il est dit (Ézéchiel, XXI, 11) : *Et toi, fils de l'homme; que les soupirs brisent*, etc. et même, selon R. Yochanan, ils brisent le corps entier, comme il est dit (*ibid.* 12) : *Lorsqu'ils te demanderont pourquoi tu soupires, tu répondras : C'est à cause des mauvais bruits que tous les cœurs sont fondus* (en entier)? Je ne puis m'empêcher de soupirer, répondit-il : dans cette maison, il y avait autrefois soixante cuisiniers le jour et soixante la nuit, afin de cuire pour tous ceux qui avaient besoin; le maître de cette maison ne cessait d'avoir la main à la bourse, pour que, s'il arrivait un pauvre honteux, il ne rougît pas en voyant apporter la bourse; en outre, il y avait quatre portes ouvertes vers les quatre coins de la terre, et tous ceux qui entraient affamés sortaient rassasiés; enfin il répandait au dehors, aux années de disette, du froment et de l'orge, pour que ceux qui rougiraient d'en venir prendre le jour vinssent la nuit[2]; comment ne pas soupirer à la vue de cette maison en ruines? Voici, lui dit son compagnon, ce que R. Yochanan a dit: Depuis le jour de la destruction du temple, il a été décrété que les maisons des justes seraient également détruites, comme il est dit (Isaïe, V, 9) : *A mes oreilles, Dieu Sebaoth a déclaré que de nombreuses maisons seront désertes, les grandes et les belles n'auront plus d'habitants*, etc. R. Yochanan ajoute : Dieu les rétablira plus tard dans leur état primitif, comme il est dit: *Cantique des degrés à David: Ceux qui ont confiance en Dieu sont comme la montagne de Sion* (Psaume CXXV, 1); or, de même que la montagne de Sion sera plus tard restaurée, de même le seront les maisons des justes. Il vit que l'esprit de R. Hisda n'était pas encore satisfait; il lui répondit donc : Le serviteur doit se satisfaire de la situation du maître (il n'y a pas lieu de s'affliger de ces ruines pendant la destruction du Temple).

Les rabbins ont enseigné : A la vue des tombeaux d'Israël on dit : « Soit loué celui qui vous a formés avec justice, qui vous a nourris avec justice, vous a entretenus avec justice, vous a recueillis avec justice, et un jour vous ressuscitera de même. » Mar, fils de Revina, terminait ainsi cette formule au nom de R. Naḥman : « Il sait le nombre de vous tous, il vous fera un jour revivre et vous rétablira; soit loué celui qui opère la résurrection des morts. » A la vue des tombeaux d'idolâtres on dit : *Votre mère a honte*, etc. (Jérémie, L, 12).

R. Josué ben-Lévi dit : Si depuis un mois l'on n'a pas vu son compagnon, on dit la formule suivante : « Soit loué celui qui nous a fait vivre, qui nous a fait subsister et atteindre cette époque. » Après un an, on dit : Soit loué celui qui ressuscite les morts. Rab dit : Le cœur n'oublie un mort qu'au bout d'un an, ainsi qu'il est dit : *Comme un mort j'ai été oublié; je suis devenu un*

[1] Tr. *Kethouboth*. fol. 62^a^.

[2] L'un des contes de Boccace (10e journée, 3e récit), relatant les libéralités de Nathan, semble inspiré de ce passage.

objet perdu[1] (Psaume XXXI, 13). R. Papa et R. Houna, fils de R. Josué, pendant leur voyage, rencontrèrent R. Ḥanina, fils de R. Ika. A ta vue, lui dirent-ils, nous avons récité deux bénédictions; d'abord : «Soit béni celui qui a communiqué une part de sa sagesse à ceux qui le craignent;» ensuite : «Qui nous a fait vivre, etc.» Moi, dit-il, en vous voyant, il me semblait voir arriver toute une armée d'Israélites, et j'ai récité trois bénédictions, les deux précitées et celle «du sage des mystères[2].» Quoi, lui dirent-ils, tu n'es pas plus sage? Et pour le punir de son ironie, ils le regardèrent du mauvais œil (le maudirent), et il en mourut. — R. Josué ben-Lévi dit : A la vue d'un homme noué, on dit : Béni soit celui qui change les créatures. Mais n'y a-t-il pas à lui objecter cet enseignement : En voyant un nègre ou un homme trop rouge (peau rouge), ou trop pâle, ou un nain, ou un boiteux[3], on dit : Béni soit celui qui change les créatures; à la vue d'un paralytique, d'un aveugle, de quelqu'un qui a la tête enchevêtrée, d'un bancal, d'un lépreux ou d'un homme noué, on dit : Béni soit le juge de la vérité[4]? Il n'y a pourtant pas de contradiction. On parle du changement des créatures, lorsque ce défaut visible est de naissance; mais lorsque c'est arrivé plus tard, on dit : Béni soit le juge de la vérité. Et la preuve de cela, c'est qu'ici on le compare à la paralysie (fait survenu bien après la naissance); c'est donc prouvé. — Les rabbins ont enseigné : A la vue de l'éléphant, du singe et du vautour, on dit : Soit loué celui qui change les créatures. A la vue de belles créatures ou de beaux arbres, on dit : Béni soit celui qui a tout cela dans son univers.

«A la vue des *Zikin*, etc.»

Que signifie ce terme? C'est, répond Samuel, la comète. Il dit à ce propos : Je connais aussi bien les voies étoilées du ciel que les rues de Nehardea (sa ville natale); j'ignore seulement le siége de la comète[5]. J'ai appris qu'elle ne peut traverser le zodiaque; si elle y passait, le monde serait détruit par ce désordre (des chocs en résulteraient). Mais, lui objecta quelqu'un, je l'ai vue passer? C'est son ombre, répondit-il, son rayon lumineux, qui a traversé

[1] Or, il est à remarquer que l'on considère seulement un objet comme perdu au bout d'un an d'intervalle, c'est la limite légale de temps après laquelle on n'est plus obligé de restituer au propriétaire une trouvaille que l'on a faite sur la voie publique.

[2] La formule complète est : «Béni soit celui qui pénètre les mystères.» On la récite à la vue d'une armée, comme il est dit plus haut, fol. 58a (p. 471).

[3] Le terme employé par le Talmud peut signifier : *très-gras*, *corpulent*, car il y a le mot grec *ἀνδρόνικος*.

[4] Comment se fait-il que, pour la vue de l'homme noué, R. José b. Levi prescrive de réciter une autre formule?

[5] Comp. Introduction, p. XXXI.

cette ligne, et elle paraissait passer elle-même. R. Houna, fils de R. Josué, dit : C'est un voile qui se déchire, puis s'enroule, et l'on voit la clarté du firmament. R. Asché dit : C'est une étoile qui a été arrachée de ce côté de l'Orion, et comme la voisine vit ce fait de l'autre côté, elle en fut effrayée, et il semblait qu'elle passait par cette ligne. Samuel demanda : Comment se fait-il qu'il soit dit tantôt (Job, IX, 9) : *Il fait l'Osch*[1], *le Csil (Orion) et le Kimah* (en dernier), et qu'on dise (à l'inverse) : *Il fait le Kimah et le Csil* (Amos, V, 8)? Voici ce que cela veut dire : S'il n'y avait pas la chaleur de l'Orion, le monde ne pourrait subsister à cause du froid que répand Kimah[2]; et s'il n'y avait pas ce dernier froid, l'excès de chaleur du premier détruirait également le monde (ils se tempèrent donc l'un l'autre). On a appris que si la queue du signe appelé Scorpion ne reposait pas dans le fleuve Dinor, rien de ce qui a été piqué sur terre par cette bête ne pourrait plus vivre; c'est pourquoi la Providence dit à Job (XXXVIII, 31) : *As-tu attaché les liens de Kimah, ou peux-tu ouvrir les nœuds de l'Orion?* A quoi correspond Kimâ? Samuel répond : A cent étoiles[3]. Selon les uns, elles sont réunies; selon les autres, elles sont dispersées (séparées). Que signifie *Osch?* C'est, répond R. Juda, *Youta*. Mais encore, qu'est ce dernier mot? C'est la queue du signe du *Bélier*, ou selon d'autres, la tête du *Taureau;* mais il paraît que le premier avis est préférable, comme il est dit (*ibid.* 32) : *Peux-tu charger l'Aïsch de diriger ses enfants* (suite d'étoiles en forme de queue)? Donc
F. 59a. il semble manquer quelque chose à cette queue, comme si l'on en avait arraché une partie (et qu'on eût cherché à boucher l'ouverture faite). Quant à ce que l'Aïsch suit Kimah, en ayant l'air de lui réclamer ses enfants (ses satellites), c'est qu'au moment où le Très-Saint a voulu provoquer le déluge sur l'univers, il a détaché deux étoiles de Kimah, ce qui a amené (au moyen des grandes pluies) le cataclysme terrestre; et lorsqu'il a voulu y mettre fin, il a pris deux étoiles de l'Aïsch pour boucher ce déplacement. Mais pourquoi n'a-t-il pas simplement restitué à leur place les étoiles détachées? C'est qu'on ne remplit pas une cavité avec ce qui en a été retiré[4], ou bien encore celui qui a servi d'attaque ne peut devenir un défenseur[5]. Mais alors, pourquoi ne pas créer deux nouvelles étoiles (pour remplacer le déficit)? *Il n'y a rien de nouveau sous le soleil* (Ecclésiaste, I, 9). Toutefois, dit R. Nahman, Dieu les restituera un jour, comme il est dit : *Et tu mettras Aïsch à la tête de ses enfants* (Job, XXXVIII, 32).

[1] On entend d'ordinaire par *Osch* la planète appelée *Ours;* par *Kimah,* on comprend *les Pléiades.*

[2] Selon la remarque astrologique de Raschi, l'Orion domine en été et les Pléiades en hiver.

[3] Jeu de mots entre כימה et כמאה כוכבי, *comme cent étoiles.* Telle est la force de cette constellation.

[4] Comp. plus haut, fol. 3b.

[5] Tr. *Synhédrin*, fol. 16a.

« Et pour les tremblements de terre. »

Qu'est-ce qu'on entend par là? Ce sont, dit R. Ketina, les soupirs de la terre. Lorsque, pendant son voyage, R. Ketina arriva à la porte de la maison d'un devin à travers des ossements de morts, il entendit un soupir et la terre trembla (sous ses pieds). Il demanda au devin : Peux-tu l'expliquer par ces ossements? Une voix s'éleva alors : Ketina, Ketina! pourquoi ne le saurais-je pas? Lorsque Dieu se souvient de ses enfants qui souffrent au milieu des nations du monde, il laisse tomber deux larmes dans l'Océan, dont le retentissement est perceptible d'un bout du monde à l'autre bout; c'est ce qui produit le tremblement. R. Ketina dit : Ce devin est un menteur et ses paroles sont des mensonges; car s'il disait vrai, on aurait dû entendre deux soupirs. C'est vrai (fut-il répondu) qu'il y en a eu deux; seulement il ne lui en a pas fait part, pour que tout le monde ne vienne pas le troubler. Quant à lui, R. Ketina, il se disait : Dieu, à ce souvenir, se frappe les mains ensemble, comme il est dit (Ézéchiel, XXI, 22) : *Je frapperai aussi une main contre l'autre et je calmerai ma colère.* Selon R. Nathan, ce tremblement résulte de son soupir, comme il est dit (*ibid.* V, 13) : *J'ai apaisé ma colère sur eux* (en les punissant) *et je me suis calmé* (comme le coléreux par un soupir). Selon les rabbins, il frappe du pied contre le firmament, comme il est dit (Jérémie, XXV, 30) : *Réjouis-toi, il se fait entendre, comme ceux qui écrasent les grains dans le pressoir, à tous les habitants de la terre.* Selon R. Acha bar-Jacob, il presse le pied contre le trône de la gloire, selon ces mots (Isaïe, LXVI, 1) : *Ainsi a dit l'Éternel : Le ciel est mon trône, et sur la terre posent mes pieds*[1].

« Pour les orages. »

Qu'est-ce qu'on entend par là? Ce sont, répond Samuel, les nuages en mouvement, dont il est dit : *La voix de ton orage dans le mouvement; les éclairs ont brillé, le monde en a tremblé et la terre a été effrayée* (Psaume LXXVII, 19); selon les rabbins, ce sont des nuages qui se communiquent leurs eaux, dont il est dit (Jérémie, X, 13) : *Par le tonnerre, lorsqu'on entend le bruit de ses eaux dans les cieux.* Selon R. Acha bar-Jacob, c'est un violent éclair qui frappe un nuage et brise les morceaux de grêle (et c'est ce bruit qui est le tonnerre). Selon R. Asché, ce sont des nuages vides qui, atteints par le vent lorsqu'il souffle dans leurs cavités, rendent un son sec (dont le tonnerre est l'écho), comme lorsqu'un vent passe à l'ouverture d'une cruche. Il paraît que le meilleur avis est celui de R. Acha bar-Jacob, selon lequel l'éclair surgit, les nuages s'agitent, et la pluie tombe (ce qui est l'ordre naturel).

[1] Sur la cause originelle des tremblements de terre, voir plus haut, 1re partie, p. 160.

« Pour les vents, etc. »

Qu'est-ce qu'on entend par là? La tempête, répond Abayé; on a remarqué, ajoute-t-il, que la tempête ne naît pas la nuit. Mais on en a pourtant vu la nuit? C'est qu'elle avait commencé le jour. On sait, dit-il ensuite, qu'elle ne dure guère deux heures, conformément à ce qui est dit : *La souffrance ne s'élève pas deux fois* (de suite. Nahum, I, 9). Pourtant on en a vu qui avaient cette durée? C'est qu'il y avait des moments d'interruption.

« Des éclairs, on dit : Loué soit celui dont la force et la puissance remplissent le monde. »

Qu'entend-on par là? C'est l'éclair resplendissant, dit Raba. Il ajoute : L'éclair isolé, ou blanc, ou vert[1], ou les nuages s'élevant à l'angle ouest et tombant au sud, ou deux nuages s'élevant l'un vis-à-vis de l'autre, tout cela est nuisible. Qu'importe? C'est qu'en les voyant, il faut invoquer Dieu; toutefois, ils n'ont de gravité inquiétante que la nuit, mais non le matin. R. Samuel ben-Isaac explique le motif de cette distinction d'heures[2]; c'est qu'il est dit (Osée, IV, 4) : *Votre grâce est comme le nuage du matin.* Mais, demanda R. Papa à Abayé, n'y a-t-il pas un proverbe qui dit : Si en ouvrant ta porte le matin tu vois de la pluie, tu peux dire aux conducteurs d'ânes de plier leurs sacs et de se remettre à dormir (car, par cette pluie, tes blés fructifieront tellement, que tu n'auras plus besoin de travailler. N'est-ce pas contraire à ce qui vient d'être dit)? Il n'y a pas de contradiction : cette dernière opinion (prouvant la fertilité qui va résulter de la pluie) se rapporte au cas où il s'agit de nuages épais, mais non lorsqu'ils sont légers.

R. Alexandre dit, au nom de R. Josué ben-Lévi, que les orages ont été créés seulement pour redresser les replis tortueux du cœur, dont il est dit (Ecclésiaste, III, 14) : *Dieu l'a fait pour qu'on le craigne.* Il dit encore : En voyant l'arc-en-ciel, on doit se jeter la face contre terre, selon ces mots (Ézéchiel, I, 28) : *Comme l'apparence de l'arc qui est aux nuages*, etc. Puis : *Je vis et je tombai sur la face.* On se moqua de lui en Occident, parce que, selon cette manière d'agir, il semblait adorer l'arc-en-ciel. Il vaut donc mieux réciter la bénédiction. Laquelle? Celle-ci : « Il se souvient de l'alliance. » Dans un cours, on a enseigné que R. Ismaël, fils de R. Yochanan ben-Broca, disait : « Il est fidèle à son alliance et tient sa parole. » C'est pourquoi, dit R. Papa, il est bon de réunir ces deux formules.

[1] Ce qu'on appelle communément des éclairs de chaleur. — [2] Tr. *Taanith*, fol. 6b.

« Pour les montagnes et les collines. »

Est-ce que tous les objets énumérés jusque-là ne font pas partie de la création? N'est-il pas dit (Psaume cxxxv, 7) : *Il a fait les éclairs pour la pluie?* L'auteur de cet avis, dit Abayé, a réuni tous ces points, puis il a enseigné les deux formules[1]. Raba dit : Pour tous les cas, on dit les deux formules : « Béni soit celui dont la force remplit le monde, » et « béni soit l'auteur de la création ; » tandis que, pour les monts, la seconde formule est seule applicable. R. Josué ben-Lévi dit : En voyant le ciel bleu et serein on dit : « Soit loué l'auteur de la création. » A quel moment? Lorsque, dit Abayé, il a plu toute la nuit et que le matin, en sortant, on découvre un ciel limpide. Ceci est contraire à l'avis de Raphram bar-Papa qui dit au nom de R. Ḥisda : Depuis la destruction du temple, on n'a pas vu le ciel dans sa pureté, selon ces mots (Isaïe, L, 3) : *Je revêtirai le ciel d'obscurité et je leur donnerai un sac pour couverture.*

Les rabbins ont enseigné : En voyant le soleil à son point de départ[2], la lune lorsqu'elle est pleine, les étoiles dans leur voie et les planètes en ordre, on dit : Soit loué l'auteur de la création. Quand cela arrive-t-il ? Abayé répond : Tous les vingt-huit ans, au retour de cette révolution périodique, lorsque le solstice de nissan (du printemps) arrive en Saturne ou première heure du soir après le troisième jour, ce qui est la nuit du quatrième[3]. F. 59[b].

« R. Juda dit : A la vue de la mer, etc. »

Après quel intervalle de temps y a-t-il lieu de redire la bénédiction? Rami bar-Aba répond, au nom de R. Isaac : Après trente jours. Il dit aussi : En voyant l'Euphrate couler sous le pont de Babylone, on dit : Béni soit l'auteur de la création (parce que jusque-là son cours n'est pas fait de main d'homme); maintenant les Perses l'ont changé à partir de la maison de Schabor et au-dessus (on ne dit donc cette bénédiction que jusque-là). Selon R. Joseph, c'est à partir de Ihi Dakira et au-dessus (ville située sur l'Euphrate). Rami

[1] Le Talmudiste cité dans la Mischnâ ne parle, pour être concis, que d'une seule bénédiction; mais, en réalité, il admet que, pour tous les cas énumérés, il faut réciter également les deux formules.

[2] On sait que, selon les anciens, le soleil tournait autour de la terre. En réalité, il est question du commencement de la révolution périodique ou cycle solaire de vingt-huit ans.

[3] Voir mon *Calendrier hébreu-français*, Préface. — Il faut se rappeler que nos anciens astronomes, à l'imitation des Chaldéens, plaçaient chaque jour de la semaine sous l'influence de l'une des sept planètes connues jusqu'alors; dans cette supputation, Saturne domine sur le quatrième jour (et non sur le septième ou samedi, *Saturday*).

bar-Aba dit : En voyant Diglath (le Tigre) à partir du pont de Schabistan, on dit la formule : « Béni soit l'auteur de la création. » Que signifie le mot *Hidekel?* Que ses eaux sont courantes et rapides (*had kal*). Que signifie le mot *Euphrath?* Que ses eaux [1] sont fécondes en s'accroissant et en s'étendant (*phar rab*). Aussi, dit Raba, les habitants de Mehoza sont perspicaces, parce qu'ils boivent de l'eau de Diglath; ils sont si rouges, parce qu'ils cohabitent le jour (et les enfants ont ensuite le teint du jour), et ils clignent des yeux, parce qu'ils demeurent dans des lieux sombres.

« Pour la pluie, etc. »

Dit-on bien pour la pluie la formule de bénédiction « du bon et du bienfaiteur? » R. Abahou n'a-t-il pas dit, ou selon d'autres, n'a-t-on pas enseigné publiquement : Quand bénit-on la pluie? Lorsque le fiancé va au-devant de sa fiancée [2]; et que dit-on? Selon R. Juda, on dit : « Nous te rendons grâce pour chaque goutte que tu fais descendre ; » et R. Yochanan terminait par ces mots : « Si notre bouche était pleine de chants comme la mer, etc. nous ne saurions suffisamment te rendre grâce, Éternel notre Dieu, etc. sois loué, Éternel, digne de beaucoup de louanges. » Dit-on seulement de *beaucoup* de louanges, et non de *toutes?* Il vaut mieux dire, répond Raba, « le Dieu des louanges; » ou, selon R. Papa, on dit les deux formules « beaucoup de louanges » et « le Dieu des louanges. » Mais encore ne reste-t-il pas de contradiction entre cette formule, enseignée ici, et celle de la Mischnâ? Il n'y a pas de désaccord : dans la Mischnâ il est question du cas où l'on en parle comme nouvelle [3], et ici, il s'agit de la vue. Puisque, lorsqu'on en entend parler on le considère comme une bonne nouvelle, au sujet desquelles la Mischnâ enseigne qu'on dit la formule : « Béni soit le bon et le bienfaiteur, » à quoi bon le dire (n'est-ce pas compris dans la règle générale)? On peut donc dire qu'il s'agit en tous cas de la vue; seulement, lorsqu'il en vient peu, on dit la formule précitée dans cet enseignement; lorsqu'il en vient beaucoup, on dit celle de la Mischnâ; ou bien encore,

[1] Tr. *Bekhoroth,* fol. 55^{b}. — Il est souvent question dans le Talmud des inondations régulières de l'Euphrate, comme l'indique le présent passage; il donne aussi le motif de l'absence de ce phénomène chez son frère jumeau, le Tigre ou fleuve Diglath, que la Genèse, II, 14, rend par *Hidekel :* c'est la rapidité de son cours qui met obstacle à son accumulation dans son lit supérieur. Voir un article du docteur Joël, rabbin en Poméranie, dans le recueil *Monatschrift* de Fränkel, année 1867, p. 378.

[2] C'est-à-dire, lorsque les gouttes d'eau se suivent et se rencontrent comme deux fiancés.

[3] C'est la formule prescrite pour les bonnes nouvelles en général, racontées par d'autres.

il s'agit dans tous les cas de beaucoup de pluie. Il y a seulement à distinguer entre celui qui possède des terres et celui qui n'en a pas (comme pour ce dernier les pluies n'ont pas de fertilité à produire, il dit la formule la moins importante). Mais celui qui possède des terres fait-il bien de dire la formule de bénédiction «du bon et du bienfaiteur?» N'a-t-on pas enseigné qu'à la construction d'une maison nouvelle, ou lors de l'acquisition de nouveaux meubles, on dit : «Soit loué celui qui nous a fait vivre et subsister, et atteindre cette époque?» si la maison ne lui appartient qu'en partie et en partie à d'autres, on dit : «Le bon et le bienfaiteur.» (N'en résulte-t-il pas que, lorsqu'on ne possède pas de terre en propriété, on ne dit pas cette dernière formule?) Non, on la dit lorsque le champ reçoit la pluie, parce qu'en cas d'association chaque associé en profite; mais on dit l'autre formule (pour la construction de maison) lorsqu'il n'y a pas d'associé. C'est, en effet, ce que l'on a enseigné, qu'en résumé (comme règle) on dit, pour son bien : «Loué soit celui qui nous a fait vivre, etc.» et pour ce qui appartient en même temps à un autre comme associé, on dit : «Soit loué le bon et le bienfaiteur.» Mais lorsque aucun autre n'y a de part, ne dit-on pas cette formule? N'a-t-on pas enseigné : Celui dont la femme met au monde un garçon dit précisément cette formule (quoiqu'il soit seul)? Là aussi sa femme prend part à sa joie d'avoir un garçon. Mais ne peut-on objecter qu'en héritant on dit aussi cette formule? Là également ses frères ou cohéritiers en éprouvent de la satisfaction. Ne peut-on objecter ceci : Lorsqu'on change de vin, on n'a pas besoin de recommencer la bénédiction[1], mais il le faut pour le changement de place; et R. Joseph bar-Aba ajoute, au nom de R. Yochanan, qu'il est vrai qu'on n'est pas obligé de reprendre la bénédiction pour un changement de vin, mais on doit du moins dire en ce cas la formule : «Béni soit le bon et le bienfaiteur» (et pourtant il n'y a pas d'association)? C'est que là aussi toute une société boit avec lui.

4. Si l'on a construit une maison neuve, ou acquis des vases neufs, on dit : «Soit loué celui qui nous a fait subsister pour cette joie.»

5. On bénit le malheur sans égard au bonheur qui s'enfuit, et le bonheur sans égard au malheur qui peut en provenir. Si l'on prie pour ce qui est passé, on fait une prière vaine. Par exemple, si la femme de quelqu'un est enceinte et que son époux désire la naissance d'un garçon, c'est une prière vaine (sans but). Si l'on est en route, qu'on entende un grand bruit dans la ville et qu'on dise :

[1] Tr. *Pesahim*, fol. 101ᵃ.

«Pourvu qu'il n'y ait pas de malheur dans ma famille,» c'est une prière vaine (et tardive).

6. En passant par une forteresse, on fait deux prières : l'une en entrant, l'autre en sortant. Ben-Azaï en dit quatre, savoir : deux en entrant et deux en sortant. On rend grâce au passé et l'on prie pour l'avenir.

7. On est obligé de bénir le malheur comme le bonheur, car il est dit : *Tu aimeras Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes facultés* (Deutér. VI, 5) ; *de tout ton cœur* signifie : de tes deux instincts, le bon et le mauvais; *de toute ton âme :* si même on te l'arrache; *et de toutes tes facultés* veut dire : par toute ta fortune. Selon d'autres, ces mots signifient : Selon la mesure que Dieu t'accorde (bonne ou mauvaise), rends-lui grâce de plus en plus.

8. En vue de la porte orientale qui fait face au sanctuaire le plus reculé du Temple, il faut se tenir décemment, parce qu'elle est tournée vers le Saint des Saints. L'on ne montera sur la montagne du Temple, ni avec une canne, ni avec ses souliers, ni avec sa bourse ou ceinture[1], ni avec la poussière sur les pieds ; on n'y passera pas comme par un passage (pour abréger la route), et à plus forte raison est-il interdit d'y cracher.

9. Toutes les bénédictions dites lors de l'existence du Temple se terminaient par les mots (béni soit Dieu) *dans le monde* (éternellement). Lorsque les minim sont venus dire par erreur qu'il n'existe que ce bas monde, on a décidé qu'on dirait : *d'un monde à l'autre* (pour affirmer l'immortalité de l'âme). On a établi aussi l'usage de saluer son prochain au nom de Dieu. Il est dit en effet (Ruth, II, 4) : *Comme Booz arrivait de Bethléhem, il dit aux moissonneurs : Dieu soit avec vous! Ils lui répondirent : Dieu te bénisse!* Il est dit encore (Juges, VI, 12) : *Que Dieu soit avec toi, héros fort.* Puis (Proverbes, XXIII, 22) :

[1] פונדה ou *funda*, dit le commentaire de Bertinoro, était une ceinture où l'on serrait son argent (comp. Matthieu, X, 9), et selon d'autres, c'était une espèce de vêtement ou surtout, servant à garantir les habits précieux que l'on mettait dessous. Pour obvier à cette confusion, Guisius remarque qu'il faut distinguer de l'expression employée par notre Mischnâ le mot אפונדה, provenant du grec ἐπενδύτης, *vêtement*.

Ne méprise pas ta mère de ce qu'elle est vieille. Et il dit (Ps. CXIX, 116) : *Lorsqu'il est temps d'agir en faveur de Dieu, déchirez vos lois.* R. Nathan explique ainsi ce verset : Parfois, on dérange la Loi, ou son étude (par exemple en saluant le voisin, etc.), mais c'est encore une œuvre agréable à Dieu.

« Si l'on a construit une maison neuve, ou acquis de nouveaux objets, etc. »

Cela ne s'applique, dit R. Houna, qu'à celui qui n'en a pas de semblables; au cas où l'on en a d'analogues (par héritage), cette récitation est inutile. Selon R. Yochanan, c'est même nécessaire, en ce cas[1]. Il en résulte que si l'on F. 60a.
a acheté une première fois une maison et qu'on recommence, c'est inutile selon tous. Selon d'autres, R. Houna dit que cette prescription s'applique seulement au cas où l'on n'a pas acheté deux fois de suite, et si cela avait eu lieu, la récitation serait inutile; selon R. Yochanan, c'est même exigible en ce cas. Cela prouve que si l'on achète une fois un objet qu'on a déjà, il faut, selon tous deux, faire la récitation. On objecta alors cet enseignement : Si l'on construit une maison neuve comme on n'en a pas encore, ou que l'on acquière de nouveaux objets tels que l'on n'en a pas, il faut réciter la bénédiction; mais on ne la dit pas si l'on a déjà les pareils; c'est l'avis de R. Meir; R. Juda prescrit la récitation en tous cas. Or, d'après la première version, R. Houna suit l'avis de R. Meir et R. Yochanan celui de R. Juda; mais d'après la seconde version, où R. Houna exprime bien l'avis de R. Juda, quelle opinion suit donc R. Yochanan? Ni celle de R. Meir, ni celle de R. Juda? R. Yochanan répond : On peut admettre que, selon R. Juda, il faut dire la bénédiction même pour des acquisitions successives; on discute seulement le cas où l'on acquiert un objet qu'on a déjà, pour faire ressortir l'avis de R. Meir, selon lequel, même dans le cas de l'acquisition d'un objet qu'on a, il n'est pas nécessaire de redire la bénédiction, et il va sans dire que c'est inutile en cas de double acquisition. Mais pourquoi ne pas discuter la question d'acquisitions successives, pour faire ressortir la force de l'avis de R. Juda? Il préfère insister sur le cas inverse, qui entraîne la dispense (il vaut mieux faire ressortir la facilité accordée pour la pratique des préceptes religieux que d'en montrer les difficultés).

« On bénit le mal, etc. »

Dans quel sens est-ce dit? Lorsque, par exemple, un champ est inondé,

[1] C'est toujours une nouveauté comme acquisition.

c'est un bien pour le sol, parce que la vase qui reste le féconde; mais pour le moment, c'est un mal (qu'il soit ravagé). De même, pour le bien qu'on bénit, dans quel sens est-ce dit? Si l'on fait une trouvaille, cela peut devenir une cause de mal, car si le roi l'apprend, il la fera enlever; mais, en attendant, c'est un bien.

« Si, pendant que sa femme est enceinte, l'époux fait la prière qu'elle mette au monde un garçon, c'est une prière vaine. »

Mais l'invocation n'a-t-elle donc pas d'effet? R. Joseph n'a-t-il pas interprété dans ce sens ce verset (Genèse, XXX, 21): *Ensuite, elle enfanta une fille qu'elle nomma Dina*, en le concluant de l'emploi du mot « ensuite » (avant d'*enfanter*)? Rab l'explique ainsi : Après que Lea eut fait ce calcul et qu'elle eut dit : Comme Jacob doit engendrer douze tribus, que j'ai donné naissance à six et que les deux servantes en ont enfanté quatre (Genèse, XXX, 5-14), ce qui fait ensemble dix, il arriverait, si ce nouvel enfant était un garçon, que ma sœur Rachel serait au-dessous des servantes; aussitôt cet enfant devint une fille, et sa mère l'appela Dina (n'en résulte-t-il pas que la prière n'est pas vaine?). C'est vrai, mais il n'y a pas lieu de tirer une objection d'un miracle; ou l'on peut dire encore que l'histoire de Lea se passa dans les quarante premiers jours de la grossesse, comme on a enseigné : Aux trois premiers jours, on prie Dieu que la semence ne soit pas perdue; du troisième au quatrième, on demande que ce soit un garçon; du quarantième jour jusqu'à trois mois, on demande qu'il ne soit pas difforme; de trois mois à six, on demande qu'il n'y ait pas de fausse couche; de six à neuf, on demande que l'enfant vienne au jour en paix (sans encombre). Mais peut-on, même à ces diverses époques, implorer utilement la miséricorde divine? R. Isaac, fils de R. Amé, ne dit-il pas[1] : Si l'homme répand le premier la semence, il en naît une fille; si la femme la répand en premier, il en naît un garçon, selon ces mots (Lévitique, XII, 2) : *Si une femme engendre et donne naissance à un garçon* (comment donc parler de la possibilité de changer le sexe)? C'est qu'il s'agit du cas où la communication de semence a eu lieu simultanément (auquel cas c'est douteux).

« Si l'on revient de voyage, etc. »

Les rabbins ont enseigné : Comme il arriva à Hillel l'ancien, en revenant d'un voyage, d'entendre des cris de plainte dans la ville, il dit : J'ai la conviction que ces plaintes ne partent pas de chez moi; c'est de lui qu'il est écrit

[1] Tr. *Niddâ*, fol. 25^b, 28^a et 31^a.

(Psaume CXII, 7) : *Il n'a pas peur d'apprendre une mauvaise nouvelle; son cœur est calme, il a confiance en Dieu.* Raba dit : Puisque tu interprètes ce verset, on peut aussi bien appliquer le commencement à la fin que la fin au commencement. Ainsi : « Il ne craint pas d'apprendre une mauvaise nouvelle » parce que « son cœur est calme et qu'il a confiance en Dieu; » de même qu'on peut retourner la proposition, en l'interprétant dans ce sens. Comme un disciple suivait R. Ismaël bar-R. Yossé dans les rues de Sion, il se mit à trembler : Tu as sans doute péché, lui dit le rabbin, comme il est dit : *Les impies ont peur à Sion* (Isaïe, XXXIII, 14). Mais, répliqua l'autre[1], n'est-il pas écrit (Proverbes, XXVIII, 14) : *Heureux l'homme qui est toujours inquiet* (ai-je donc tort de trembler)? Cela ne s'applique, répondit le rabbin, qu'au doute sur l'étude talmudique (à la crainte d'oublier l'enseignement rabbinique). R. Juda bar-Nathan, en marchant aux côtés de R. Hamnona, se mit à soupirer. Il faut croire, dit-il, que cet homme prévoit les souffrances qu'il va endurer, comme il est dit (Job, III, 25) : *J'ai été saisi de crainte, j'ai tremblé, et ce que je craignais m'est arrivé.* Par contre, répliqua l'interlocuteur, il est aussi écrit (comme ci-dessus) : *Heureux l'homme*, etc. (c'est le verset qu'il invoque).

« En entrant dans une ville forte, etc. »

Les rabbins enseignent : En entrant on dit : « Qu'il te plaise, Éternel, mon Dieu, de me faire entrer dans cette ville en paix. » Une fois entré, on dit : « Je te rends grâces, Éternel, mon Dieu, de m'avoir fait entrer en paix. » Si l'on veut sortir, on dit : « Qu'il te plaise, Éternel, mon Dieu, de me faire sortir de cette ville en paix. » Lorsque c'est fait, on dit : « Je te rends grâces, Éternel, mon Dieu, de m'avoir fait sortir de cette ville en paix; et de même que tu m'as fait sortir, fais-moi marcher en paix, soutiens-moi ainsi, dirige mes pas en bien et protége-moi contre les coups des ennemis et contre toute embûche. » Toutefois, dit R. Matna, cela ne s'applique pas à la ville dans laquelle on ne juge ni ne tue; car dans ces villes-là c'est peu nécessaire (la sécurité y est plus grande). Selon d'autres, R. Matna dit que cela s'applique même aux villes où s'exerce la justice, car parfois il peut arriver que personne ne prouve son innocence (si on l'accuse d'un crime).

Les rabbins ont enseigné ceci : En entrant au bain, on dit : « Qu'il te plaise, Éternel, mon Dieu, de me sauver de ce danger et d'autres semblables; puisse-t-il ne rien m'arriver de mal, et si un accident fâcheux m'arrivait, que ma mort soit l'expiation de tous mes péchés. » On ne doit jamais s'exprimer ainsi, dit Abbayé, afin de ne pas offrir à Satan des facilités d'accès; car Resch Lakisch dit, et on l'a

[1] Tr. *Guittin*, fol. 25b.

enseigné au nom de R. Yossé[1], on ne doit jamais ouvrir la bouche (prêter le flanc) aux attaques de Satan. R. Joseph y voit une allusion dans ce verset qui dit (Isaïe, I, 9) : *Nous étions presque comme Sodome, nous ressemblions à Gomorrhe.* Et le prophète répète ensuite : *Écoutez la parole de l'Éternel, nobles de Sodome*[2]. En sortant du bain on dit, selon R. Acha : « Je te rends grâce, Éternel mon Dieu, de m'avoir sauvé de la flamme. » Il arriva à R. Abouhou, en entrant dans un bain, que le plafond qui recouvrait les bains s'effondra sous ses pieds; mais par miracle il put se tenir sur une colonne restée debout, et sauver ainsi, par son seul soutien, plus de cent personnes[3]. Ceci, dit-on, est conforme à l'avis de R. Acha, selon lequel celui qui est sur le point de se faire saigner dit : « Qu'il te plaise, Éternel mon Dieu, de faire que ce remède me serve de guérison, et guéris-moi, car tu es un médecin réel, et ta guérison est véritable; » car ce n'est pas le fait des hommes de guérir (mais l'action de Dieu); seulement, on a pris ainsi l'habitude de chercher des remèdes. Selon Abayé, on ne doit pas s'exprimer ainsi; car, d'après l'enseignement de R. Ismaël[4], on conclut des mots *il guérira* (Ex. XXI, 19), qu'il est permis au médecin de guérir. Lorsqu'on est rétabli, on dit, selon R. Acha : Béni soit celui qui guérit gratuitement.

F. 60b. En entrant à la garde-robe, on dit (aux anges qui accompagnent sans cesse l'homme) : « Soyez honorés, honorables saints, serviteurs du Très-Haut, rendez la gloire au Très-Haut, et veuillez me laisser pendant que j'entre là accomplir un besoin, et je reviens à vous. » Selon Abayé, on ne doit pas s'exprimer ainsi, de crainte qu'ils ne l'abandonnent pendant son absence, mais il faut dire, en répétant chaque expression : Gardez-moi, aidez-moi, soutenez-moi, attendez-moi jusqu'à ma sortie, comme il est d'usage de s'exprimer. En sortant on dit : « Soit loué celui qui a créé l'homme avec sagesse, et disposé ses organes avec intelligence. Il est notoire et connu devant le trône de ta gloire que si l'un de ces organes s'ouvrait et se fermait, il serait impossible de subsister devant toi[5]. » Comment terminait-on? Selon Rab, par les mots : « Il guérit les malades. » Aba (surnom de Rab) s'imagine-t-il donc, demanda Samuel, que tout le monde est malade (pour qu'il y ait lieu de s'exprimer ainsi)? Il faut donc dire : « Il gué-

[1] Comp. plus haut fol. 19a et tr. *Ketouboth*, fol. 8b.

[2] Le prophète a soin de faire ressortir que, malgré l'assimilation avec Sodome, ceux auxquels il s'adresse ne sont pas aussi coupables, et qu'ils écoutent la parole de l'Éternel, pour échapper au châtiment.

[3] Voici comment ce prodige s'opéra, selon Raschi : Il en saisit dans ses bras un ou deux, qui, à leur tour et successivement, en saisirent d'autres, jusqu'à cent.

[4] Tr. *Baba Kama*, fol. 85a.

[5] Usage et formule maintenus de nos jours, ainsi que les petites prières que l'on va énumérer. Voir au commencement du rituel.

rit toute chair.» R. Schescheth ajoute: «Il accomplit des merveilles.» Donc, dit R. Papa, il faut réunir ces deux expressions.

Lorsqu'on va dormir, on dit la première section du *schema'*; puis on ajoute: «Béni soit celui qui verse le sommeil sur mes yeux et l'assoupissement sur mes paupières; qu'il te plaise, Éternel mon Dieu, de me faire dormir en paix; donne-moi une part à ta Loi, habitue-moi à l'accomplissement des préceptes, mais ne me donne pas l'habitude du mal, ne me conduis ni au péché, ni à l'iniquité, ne m'éprouve pas, ne me fais pas mépriser; que l'esprit du bien domine en moi, et non le mauvais; protége-moi contre les accidents et les maladies dangereuses; que je ne sois pas troublé par des visions effrayantes ou des pensées impures, que ma couche soit parfaite devant toi, et rends la lumière à mes yeux, afin que je ne m'endorme pas du sommeil de la mort; soit loué l'Éternel, qui éclaire tout l'univers par sa gloire.» En s'éveillant on dit: «Mon Dieu, l'âme que tu m'as donnée est pure, tu l'as formée en moi, tu me l'as insufflée, tu la conserves en moi, plus tard tu me la prendras, et un jour tu me la rendras; aussi longtemps que cette âme est en moi, je te rends grâces, Éternel mon Dieu et Dieu de mes ancêtres, maître de tous les mondes, seigneur de toutes les âmes; sois loué, Éternel, toi qui rends les âmes aux morts.» En entendant la voix du coq on dit: Soit loué celui qui a donné au coq l'intelligence pour distinguer le jour de la nuit; en ouvrant les yeux on dit: Soit loué celui qui donne la vue aux aveugles. Lorsqu'on se lève et qu'on s'assoit, on dit: Soit loué celui qui délie les captifs. En s'habillant on dit: Soit loué celui qui revêt les gens nus. En se redressant on dit: Soit loué celui qui redresse les gens courbés. En marchant à terre on dit: Soit loué celui qui étend la terre au-dessus des eaux. En marchant on dit: Béni soit celui qui dirige les pas de l'homme. En attachant ses sandales on dit: Loué soit celui qui m'a fourni tout le nécessaire. En mettant la ceinture on dit: Soit loué celui qui ceint Israël par la force. En se couvrant la tête on dit: Soit loué celui qui couronne Israël de splendeur. En s'enveloppant du vêtement contenant les franges on dit: Soit loué celui qui nous a sanctifiés par ses préceptes et nous a ordonné de porter des *tsitsith* (franges). En plaçant les phylactères sur le bras on dit[1]: Soit loué celui qui nous a sanctifiés et nous a ordonné de porter des phylactères. En plaçant ceux de la tête on dit: Soit loué celui qui nous a ordonné le précepte des phylactères. En se lavant les mains on dit: Soit loué celui qui nous a sanctifiés par ses préceptes et nous a ordonné de nous laver les mains. En se lavant le visage on dit: Soit loué celui qui enlève le sommeil de mes yeux et l'assoupissement de mes paupières; qu'il te plaise, Éternel mon Dieu, de m'habituer à ta Loi, de m'attacher à tes préceptes, de ne m'amener à commettre ni un pé-

[1] Cf. tr. *Menahoth*, fol. 36ᵃ et 42ᵇ.

ché, ni un crime; ne m'éprouve pas, ne me fais pas rougir, oblige mes penchants à se soumettre devant toi, éloigne-moi de l'homme méchant, d'un mauvais compagnon, attache-moi ici-bas aux bons penchants et à un bon compagnon; et fais en sorte qu'aujourd'hui et chaque jour je sois un sujet de grâce, de faveur et de miséricorde à tes yeux, comme aux yeux de tous ceux qui me voient, et accorde-moi tes bienfaits; sois loué, Éternel, toi qui accordes tes bienfaits au peuple d'Israël.

« On est tenu de bénir, etc. »

Que signifie qu'il faut aussi bien bénir le mal que le bien? Est-ce qu'il faut dire la même formule : « Béni soit le bon et le bienfaiteur? » Mais n'a-t-on pas appris que pour les bonnes nouvelles on dit : Béni soit le bon et le bienfaiteur, tandis que pour les mauvaises on dit : Béni soit le juge de la vérité? Non, dit Raba, on veut seulement dire qu'il faut les accueillir avec joie, les unes comme les autres. En effet, dit R. Acha bar-Lévi, ce verset le prouve (Psaume CI, 1) : *Je veux chanter ta grâce et ta justice, Éternel, je veux te célébrer;* c'est-à-dire que ce soit un effet de ta grâce (favorable) ou de ta justice (sévère), je te louerai. R. Samuel bar-Nahmeni le conclut du verset suivant (Psaume LVI, 11) : *En l'Éternel je louerai la parole, et du juge je louerai la parole*, c'est-à-dire la première partie de ce verset correspond aux bienfaits de Dieu, et la seconde à son action sévère et à ses punitions[1]. R. Tanhoum y applique ce verset : *J'élèverai la coupe du salut et j'invoquerai le nom de l'Éternel, et si même je rencontre la peine et l'affliction, je l'invoque aussi* (*ibid.* CXVI, 13 et 14). Mais les rabbins citent ce verset (plus concluant encore) : *L'Éternel l'a donné, il l'a repris, que son nom soit béni* (Job, I, 21). R. Houna ou Rab disent, au nom de R. Meir, et on l'enseigne aussi au nom de R. Akiba : On doit prendre l'habitude de dire toujours : Ce que la Providence a fait est pour le bien. Ainsi R. Akiba, étant en route, arriva dans une certaine ville et demanda l'hospitalité. Comme on la lui refusa, il répondit : Que ce soit également en bien[2]. Il alla donc coucher dans les champs, ayant avec lui un coq, un âne et une lumière. Au premier souffle du vent, la lumière s'éteignit; un chat vint étrangler le coq et un lion dévora l'âne. Tout ce que la Providence fait, s'écria-t-il, est un bienfait. La même nuit, une armée prit la ville et fit tous ses habitants prisonniers[3]. Ne vous ai-je pas dit, leur fit-il observer, que tout ce que Dieu fait est bien! R. Houna et Rab disent

[1] La première expression représente l'attribut de la bonté; la seconde celui de la vengeance.

[2] Tr. *Taanith*, fol. 21[a].

[3] Il eût été également fait prisonnier si la lampe n'avait pas été éteinte, le laissant dans l'obscurité, ou si sa présence avait été révélée par les cris du coq ou de l'âne.

encore, au nom de R. Meir : Les paroles de l'homme adressées au Très-Saint doivent toujours être peu nombreuses, comme il est dit (Ecclésiaste, v, 1) : *Ne te précipite point pour parler, et que ton cœur ne se hâte pas d'énoncer les paroles devant l'Éternel; car Dieu est aux cieux, et toi tu es sur terre; c'est pourquoi tes paroles doivent être peu nombreuses.* F. 61ᵃ.

R. Nahman bar-R. Hisda fait l'interprétation suivante : Pourquoi est-il dit : *Dieu l'Éternel* (י י) *forma l'homme* (Genèse, II, 7) avec les deux י? C'est que Dieu a créé dans l'homme deux penchants; l'un pour le bien, l'autre pour le mal. Mais, objecta R. Nahman bar-Isaac, comment se fait-il que les animaux, pour la création desquels on n'emploie pas cette expression, soient pourvus d'un instinct et qu'on les voit blesser, mordre, donner des ruades? Il faut donc admettre que ces deux lettres font allusion à ce que dit R. Simon ben-Pazi. Hélas, dit-il, j'ai à craindre mon Créateur (si je fais mal) et mon penchant (si je ne le suis pas); ou bien encore, c'est une allusion à ce que dit R. Jérémie ben-Éléazar : En créant le premier homme, Dieu lui a donné *deux* visages[1], comme il est dit (Psaume CXXXIX, 5) : *Tu m'as formé par derrière et par devant.*

Il est dit : *Dieu construisit la côte* (Genèse, II, 22); ces mots sont différemment expliqués par Rab et Samuel. Selon l'un, c'était un visage; selon l'autre, elle avait la forme d'une queue. Or, s'il s'agit d'une double face, on comprend qu'il soit dit : *Tu m'as formé par derrière et par devant;* mais s'il s'agit d'une queue, comment y appliquer ce verset? On l'applique, selon l'opinion de R. Ame, en ce sens, que l'homme est postérieur à la création et antérieur aux punitions. On comprend qu'il était le dernier de la création, puisqu'il n'a été créé qu'à la fin du sixième jour; mais en quoi est-il antérieur aux punitions? Veut-on parler de la punition du serpent? Mais Rabbi ne dit-il pas : Pour les grandeurs on commence par le plus important, mais pour les malédictions par le moindre? L'ordre suivi pour les grandeurs résulte de ce verset (Lévitique, x, 12) : *Moïse dit à Aron et à Eléazar et Itamar, ses fils survivants : Prenez*, etc. Pour la malédiction, on commence au contraire par le plus petit, car le serpent a été puni le premier, puis Ève, et Adam en dernier lieu[2]? Non, il s'agit de la punition du déluge, dont il est dit (Genèse, VII, 23) : *Il effaça tout être vivant sur la surface de la terre, depuis l'homme jusqu'aux animaux.* L'homme est donc mentionné avant les bêtes. On comprend, d'après celui qui applique la construction divine à la formation de deux faces, qu'il soit dit : *Il forma* וייצר, avec deux י; mais d'après celui qui pense qu'il s'agit d'une queue, que signifie cette particularité? Elle s'applique à ce que dit R. Simon ben-Pazi : Hélas, je crains mon Créateur et mes

[1] Cela rappelle, ainsi que l'interprétation citée plus loin, la théorie des anciens sur l'homme double, ou l'androgyne. Il y a dans le texte *do* (le grec δύο).

[2] En quoi donc Adam était-il «antérieur aux punitions»? (Voir Genèse, III, 14.)

penchants. On comprend, d'après celui qui parle de deux faces, qu'on dise : *Il les créa mâle et femelle* (Genèse, v, 2); mais, d'après l'autre opinion, que signifie ce verset? Il sert à expliquer l'objection de R. Abahou[1], qui demanda : Comment se fait-il qu'il soit dit une fois : *Il les créa mâle et femelle* (*ibid.*), et qu'il soit dit aussi : *Il créa l'homme* (seul) *à l'image de Dieu* (*ibid.* IX, 6)? C'est qu'en principe il a voulu créer simultanément les deux, et il finit par ne créer qu'un corps (dont il tira plus tard la femme). On comprend, d'après celui qui parle de deux visages, qu'il soit dit (*ibid.* II, 21) : *Il enferma de la chair à sa place* (en place de la côte). Mais que signifie ce verset d'après l'autre opinion? R. Jérémie, ou R. Zebid, ou R. Nahman bar-Isaac, répond qu'en effet il en fallait seulement à l'endroit de la coupure. D'après celui qui dit que la côte avait une forme de queue, on conçoit qu'il soit question de construire; mais qu'y avait-il à façonner, si c'était une face? C'est conforme à l'avis de R. Simon ben-Manassia, qui interprète autrement le verset : *Dieu construisit la côte*. Cela prouve, dit-il, que Dieu avait natté les cheveux d'Ève avant de la présenter à Adam. C'est ainsi que, dans les colonies, on appelle cela construction. Voici une autre explication de ce terme. Selon R. Hisda ou un enseignement spécial, le Très-Saint construisit Ève comme un réservoir ou grenier; de même que c'est étroit du haut et large du bas pour que l'on puisse y entasser les fruits, de même la femme est plus étroite du haut que du bas pour recevoir l'enfant. *Il l'amena vers l'homme* (*ibid.* 22), est-il dit; cela prouve, selon R. Jérémie ben-Éléazar, que le Très-Saint fit auprès d'Adam les fonctions de garçon d'honneur (qui conduit le fiancé à la fiancée). La loi nous apprend ainsi un usage, que le grand peut, sans déroger, se joindre au petit pour la cérémonie du mariage. D'après celui qui dit que c'était un visage, lequel des deux précédait l'autre? Il paraît, dit R. Nahman ben-Isaac, que l'homme passait le premier, comme on a enseigné : L'homme ne suit pas la femme en route, fût-ce sa propre femme; s'il en rencontre une sur un pont, elle doit se ranger de côté (pour le laisser passer), et celui qui suit une femme sur un fleuve n'aura pas de part à la vie future (parce que, comme elle est obligée de se découvrir en marchant dans l'eau, on peut être entraîné au mal).

Les rabbins ont enseigné[2] : Celui qui remet de l'argent à une femme, de la main à la main, afin de la regarder, eût-il à invoquer en sa faveur autant de bonnes œuvres et de préceptes accomplis que notre maître Moïse, n'échappera pas au feu de l'enfer, comme il est dit (Proverbes, XI, 21) : *Si la main est dans la main* (de la femme), *le mal ne reste pas impuni*, c'est-à-dire il n'échappera pas à l'enfer. Aussi, dit R. Nahman, Manoach était un ignorant, puisqu'il est dit de lui

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 95ᵃ; tr. *Eroubin*, fol. 18ᵃ; tr. *Nidda*, fol. 45ᵇ.

[2] Tr. *Kalla*, ch. I, et voir plus haut, fol. 43.

(Juges, XIII, 11) : *Manoach suivit sa femme.* S'il en est ainsi, demanda R. Nahman bar-Isaac, comment se fait-il qu'il soit dit d'Elkana qu'il suivit sa femme[1], et d'Élysée : *Il se leva et la suivit* (II Rois, IV, 30)? Cela veut-il dire qu'il marcha derrière elle? Non, qu'il suivit ses paroles et ses conseils; de même ici, pour Manoach, cela veut dire qu'il suivit l'avis de sa femme. Aussi, dit R. Asche, ce que R. Nahman dit, que Manoach était un ignorant, prouve qu'il n'avait pas même suivi les cours des enfants (qu'il sait moins qu'eux), puisqu'il est dit : *Rebecca se leva avec ses compagnes, elles montèrent sur des chameaux et suivirent l'homme* (Genèse, XXIV, 61), elles n'allèrent pas au-devant. R. Yochanan dit: Il vaut mieux suivre un lion qu'une femme, une femme que des idolâtres, et il vaudrait encore mieux suivre ces derniers que de se trouver derrière la synagogue pendant que l'assemblée prie (comme un indifférent). Toutefois cela ne s'applique qu'à celui qui ne porte rien; mais si l'on est chargé, cela ne fait rien (on est excusable); ou encore s'il n'y a pas d'autre porte; mais s'il y en a une autre, cela ne fait rien (on est censé y passer); ou encore s'il ne monte pas un âne; car, en ce cas, il n'est pas nécessaire d'en descendre; ou encore s'il ne porte pas de phylactères; car s'il les porte, cela suffit comme participation au culte.

Rab dit : Le mauvais penchant ressemble à une mouche (nuisible) assise entre les deux ouvertures du cœur, comme il est dit (Ecclésiaste, X, 1) : *Des mouches mortes propagent l'infection et font surir l'huile du parfumeur.* Selon Samuel, il a la forme du froment, puisqu'il est dit (Genèse, IV, 7) : *Le péché*[2] *campe à la porte.* — Les rabbins ont enseigné : De même que l'homme a deux rognons, il est conseillé d'une part pour le bien, et de l'autre pour le mal; il paraît même que le bon penchant est à droite et le mauvais à gauche, comme il est dit (Ecclésiaste, X, 2) : *Le cœur du sage est à droite et celui du sot à gauche.* Les rabbins ont aussi enseigné[3] que les rognons donnent le conseil (voir Psaume XVI, 7), le cœur examine (Isaïe, VI, 10), la langue décide (ce qu'il y a à dire), la bouche achève de l'énoncer, l'œsophage reçoit et avale toute espèce de nourriture, le gosier fait entendre la voix, le poumon accueille toute sorte de liquide, le foie cause l'irritation (les sanguins sont bilieux), la bile y jette une goutte pour le calmer, la rate produit le rire, le jabot des oiseaux fait la digestion, l'estomac fait dormir, l'effet du nez éveille; mais si l'inverse a lieu, qu'on est tenu en éveil par ce qui doit faire dormir, on se fane et l'on se perd. On enseigne même que si les deux fonctions font dormir ou éveillent toutes deux, la mort est proche.

[1] La glose des Tossafistes fait remarquer que ceci ne se trouve pas dans la Bible. Aussi le compilateur de l'*Aïn Jacob* a-t-il omis cet incident.

[2] Jeu de mots entre חטאת, *péché*, et חטה, *froment.*

[3] Tr. *Schabbath*, fol. 33[b]; tr. *Hullin*, fol. 11[a].

On a appris : R. Yossé Haglili dit que les justes sont jugés (guidés) par leur penchant pour le bien, comme il est dit (Psaume CIX, 22) : *Mon cœur* (le mal[1]) *est abattu dans mon sein*, tandis que les méchants sont guidés par le penchant pour le mal, selon ces mots (*ibid.* XXXVI, 2) : *Le péché parle à l'impie, au sein de mon cœur; il n'y a pas de crainte de Dieu devant ses yeux.* Les gens intermédiaires ont pour guides l'un et l'autre, comme il est dit (*ibid.* CIX, 31) : *Dieu se tient à la droite du nécessiteux pour le sauver des jugements* (équivoques) *de son âme.* Nous, par exemple, dit Raba, nous sommes de ces gens moyens. S'il en était ainsi, dit Abayé (si tu étais seulement des moyens), nulle créature ne pourrait vivre sur terre. Raba dit aussi : Le monde présent n'a été créé que pour les impies complets (car à l'avenir ils seront punis), et pour les justes parfaits, il y a le monde futur; ainsi, dit-il (si l'on jouit ici-bas ou non), on peut savoir par soi-même si l'on est un vrai juste ou non. Rab dit : Le monde n'a été créé que pour Achab ben-Amri et R. Ḥanina ben-Dossa : pour le premier (l'impie), il y a le monde présent[2]; pour le second (le juste), le monde futur[3].

« Tu aimeras, est-il dit, l'Éternel ton Dieu, etc. »

On enseigne que R. Éliézer dit[4] : S'il est écrit *de toute ton âme*, pourquoi dire *de tous tes moyens?* Et s'il est dit *de tous tes moyens*, pourquoi dire *de toute ton âme?* (Pourquoi les deux?) C'est que l'un préfère son corps à son argent, et l'autre préfère l'argent. R. Akiba explique les mots *de toute ton âme*, en disant : Dût-on t'enlever la vie. Une fois, disent les rabbins, le royaume grec[5] avait défendu à Israël de s'occuper de l'étude de la Loi. Papus ben-Juda vint et trouva que R. Akiba réunissait de grandes assemblées pour s'y adonner à cette étude : Akiba, lui dit-il, ne crains-tu pas la défense du gouvernement? Je vais te répondre par une comparaison : Un renard se promenait une fois aux bords d'un fleuve, et comme il voyait des poissons s'assembler d'un point à l'autre (par inquiétude), que craignez-vous, leur demanda-t-il? — Nous évitons, dirent-ils, les filets que nous jettent les hommes. — Si vous le voulez, répondit-il, montez sur la terre ferme et venez demeurer avec moi, comme mes ancêtres ont

[1] Le penchant du mal, dit le juste maître de ses passions, est impuissant et annulé entre mes mains; le bien seul domine.

[2] Cet Achab était fort riche sur terre, comme il est dit I *Rois,* XX, 5.

[3] Au contraire, Ḥanina était si pauvre qu'il se contentait d'une mesure de caroubes par semaine. (Voir tr. *Taanith,* fol. 24[b].)

[4] Traité *Pesaḥim,* fol. 25[a]; tr. *Yôma,* fol. 82[a]; tr. *Synhédrin,* fol. 74[a].

[5] Il s'agit évidemment, d'après les noms qui suivent, de Rome. Certaines éditions anciennes portent : מלכות הרשעה. *Regnum impietatis.*

vécu à côté des vôtres. — Quoi, lui répliquèrent-ils, est-ce bien toi qu'on appelle le sage d'entre les animaux! Tu nous dis une sottise; si nous avons peur dans l'élément qui fait notre vie, à plus forte raison devons-nous craindre la mort sur terre. Il en est de même de nous autres Israélites: si nous sommes inquiets tout en nous livrant à l'étude de la Loi, dont il est dit : *C'est ta vie et le prolongement de tes jours* (Deutéron. xxx, 20), à plus forte raison devons-nous éprouver des craintes sur notre sort, si nous négligeons la Loi. Peu de jours après, dit-on, on vint saisir R. Akiba, on le jeta en prison[1] et l'on saisit Papus ben-Juda, qu'on enchaîna à côté du premier. Ô Papus, lui dit-il, comment se fait-il que tu sois ici? — Tu es heureux Akiba, lui répondit son compagnon, d'avoir été pris pour une cause religieuse (ton salut est assuré); moi, hélas! je ne suis puni que pour une futilité. Lorsqu'on fit sortir R. Akiba pour le mener au supplice, c'était l'heure de la lecture du *schema'*; pendant qu'on lui arrachait les chairs avec des tenailles de fer, il proclamait la suprématie de Dieu. Maître, lui dirent ses disciples, l'épreuve suffit. — Toute ma vie, leur répondit-il, j'étais tourmenté de n'avoir pu appliquer ces mots textuels: *De toute ton âme*, c'est-à-dire au prix de ta vie, et je me demandais : Quand pourrai-je accomplir ce précepte? que je suis heureux de le remplir aujourd'hui! Il prolongea la lecture du mot *un* jusqu'à ce qu'il eût rendu l'âme. Une voix céleste se fit entendre et dit : Heureux R. Akiba, ton âme t'a quitté pendant la prononciation du mot *un*. Les anges de service du trône divin dirent à la Providence : Est-ce là la récompense de la Loi[2]? *Des mortels par ta main, Éternel, des mortels*, etc. (Ps. xvii, 14, c'est par ta main qu'il pensait mourir). Il leur répondit (par la suite) : *Leur part est dans la vie* (future), et une voix céleste fit entendre ces mots : Tu es heureux, Akiba, tu es destiné à la vie future.

« On ne doit pas se conduire à la légère en vue de la porte orientale qui fait face au sanctuaire, etc. »

Cela n'a lieu, dit R. Juda au nom de Rab, qu'à partir de *sophim*[3] (le scopos) et si l'on est en vue du Temple. On rapporte également que R. Aba, fils de R. Hiya bar-Aba, dit que, selon R. Yochanan, la Mischnâ parle seulement de la conduite à observer à partir du scopos, et lorsqu'on le voit, s'il n'y a pas de haie de séparation, ou lorsque la Providence y réside[4]. Les rabbins ont enseigné : Lorsque en Judée on satisfait un besoin, on ne doit se tourner ni vers

[1] Comp. même traité dans le Talmud de Jérusalem, ch. ix, § 7 (plus haut, p. 172).

[2] Tr. *Menahoth*, fol. 29[b].

[3] Pour l'emplacement de cette espèce d'observatoire, voir plus haut, I[re] partie, p. 174 et n.

[4] C'est-à-dire lors de la période du premier Temple.

l'orient ni vers l'occident (pour être toujours décent de ce côté), mais vers le nord ou le sud; en Galilée, au contraire, on doit seulement se tourner vers l'est et l'ouest; mais R. Yossé permet de se tourner de tous côtés, car, selon lui, il est seulement défendu de se mettre en vue de Jérusalem, dans un espace non entouré de haies, et lorsque la Providence y réside. Les sages le défendent. Est-ce que ces derniers ne répètent pas l'avis du préopinant? Ils peuvent différer sur la question de savoir si l'on peut se mettre dans les angles[1] (selon ces derniers, c'est également interdit, et non selon le premier). On enseigne encore ailleurs : En Judée on ne doit se tourner ni vers l'est ni vers l'ouest, mais vers le nord ou le sud[2]; en Galilée le nord et le sud sont interdits, mais l'est et l'ouest sont permis. R. Yossé permet de se mettre de tous côtés, car, selon lui, il est seulement défendu de se mettre en vue; R. Juda dit que c'était défendu pendant l'existence du temple, mais non depuis qu'il est détruit. R. Akiba le défend en tous cas (de lieu ou de temps). Ne répète-t-il pas l'avis du préopinant? Non, car ils diffèrent pour le cas où l'on est hors de Palestine (qui est aussi défendu selon ce dernier). Pour Rabbah (habitant de Babylone), on élevait les pierres (servant de garde-robe) entre l'est et l'ouest; Abayé alla les déplacer pour les mettre entre le nord et le sud; mais Rabbah les remit en place en disant : Qui est-ce qui me tourmente? Je suis de l'avis de R. Akiba, qui défend en tous lieux de les tourner en ce sens. On
F. 62ª. enseigne que R. Akiba dit[3] : J'ai suivi un jour R. Josué à la garde-robe (en Judée), j'ai appris de lui trois choses : 1° on ne se place pas entre l'est et l'ouest, mais entre le nord et le sud; 2° l'on se découvre seulement lorsque l'on est assis; 3° on ne s'essuie pas de la main droite, mais de la gauche. Comment! lui dit Ben-Azaï, tu as eu l'impudence de suivre ton maître pour observer cela? C'est que, dit-il, il s'agissait d'apprendre des détails de pratique. On apprend aussi que Ben-Azaï, ayant suivi R. Akiba, en apprit les mêmes choses, et à l'observation qu'on lui en fit, il répondit de même. Rab Cahana alla aussi se cacher sous le lit de Rab (son maître); il entendit que Rab causait avec sa femme, riait avec elle et se livrait à l'acte marital. La conduite de mon maître, lui dit-il, est semblable à celle de l'affamé (qui avale à la hâte). — Quoi! Cahana, lui dit Rab, tu es ici! sors, ce n'est pas convenable d'être là. — C'est pour apprendre, répondit le disciple, que je m'y trouvais.

Pourquoi s'essuie-t-on seulement de la main gauche[4]? Parce que la Loi, répondit Raba, a été donnée de la droite, selon ces mots (Deutéronome, XXXIII,

[1] D'après Raschi, il s'agit de localités placées en dehors de la Judée, à perte de vue de la capitale.

[2] On sait que Jérusalem est située dans le milieu de la province de Judée, laquelle forme la partie la plus méridionale des trois divisions de la Palestine.

[3] Traité des usages, ch. VI.

[4] Tr. *Aboth*, de R. Nathan, ch. XXXIX.

2) : *Dans sa droite est le feu de la Loi pour eux;* selon Rabbah bar bar-Ḥana, c'est que la main droite s'approche souvent de la bouche (et que ce serait dangereux); ou selon R. Simon ben-Lakisch, parce qu'elle attache les phylactères (elle doit rester sacrée); ou selon R. Nahman bar-Isaac, parce qu'elle sert à montrer les signes particuliers du texte biblique[1]. C'est, du reste, le sujet d'une discussion. Selon R. Éliézer, c'est parce qu'on mange avec elle; selon R. Josué, parce qu'on écrit avec elle; selon R. Akiba, parce qu'elle indique les signes de la Bible.

R. Tanhoum bar-Hanilaï dit : Celui qui se conduit modestement à la garde-robe sera sauvé de trois choses : des serpents, des scorpions et des esprits malfaisants, et même, selon d'autres, il n'aura que de paisibles rêves. Il y avait une garde-robe à Tibériade qui produisait un effet nuisible, fût-on entré à deux pour écarter les mauvais esprits, et même dans le jour. R. Amé et R. Assé y entrèrent alternativement, sans être blessés. N'avez-vous pas eu peur? leur demandèrent les rabbins. Non, répondirent-ils, parce que nous connaissons un moyen d'échapper à tout danger, c'est de s'y tenir modestement et silencieux, de même que le moyen de calmer des souffrances consiste à les supporter patiemment et à invoquer la miséricorde divine. Abayé élevait un mouton qui l'accompagnait dans cet endroit. Et pourquoi pas un bélier? C'est que le bélier pouvait se confondre avec le démon qui en prend la forme (Isaïe, XIII, 21). Avant d'être chef d'école, Raba (se trouvant en cet endroit) entendit la fille de R. Ḥisda (sa femme) faisant sonner une noix dans un bassin (pour que le son écartât les démons); lorsqu'il arriva à la suprématie scolaire (et qu'il y avait de plus grands dangers pour lui), elle fit une ouverture dans le mur latéral afin d'y passer le bras qu'elle lui posait sur la tête (pour le protéger contre les effets pernicieux des mauvais esprits). Oula dit : Derrière une haie ou muraille, on peut de suite remplir un besoin (sans aller plus loin); mais dans une vallée, il faut aller à une distance telle que le compagnon n'entende pas le moindre vent; selon Issi bar-Nathan, on applique même cette dernière limite à la muraille; mais dans une vallée découverte, il faut, selon lui, s'éloigner à perte de vue. On objecta l'enseignement suivant : N'est-il pas dit[2] que les gens chargés de la fabrication de l'huile pure peuvent, en sortant du pressoir, remplir leurs besoins derrière un mur tout en restant purs (n'en résulte-t-il pas qu'on peut se tenir à petite distance)? On a fait une exception pour ce cas. N'a-t-on pas enseigné (contrairement à Issi) qu'on ne peut pas s'éloigner de la haie, pour rester pur[3], au delà de la vue du surveillant? C'est que pour ceux

[1] Il s'agit là des accents toniques, ou modulations, indiqués par des mouvements de la main droite, et servant à ponctuer les phrases.

[2] 4e partie de la *Mischnâ*, tr. *Taharôth*, ch. X, § 2.

[3] Les ouvriers étaient tenus de ne pas se perdre de vue les uns les autres.

qui mangent seulement des objets purs, les rabbins ont été moins sévères. R. Asché demanda : Qu'entend-on par la limite qu'indique Issi bar-Nathan, de ne pas voir son prochain? Cela veut dire que le compagnon ne doit pas voir sa nudité; mais lui, il peut la voir.

Un orateur funèbre, qui marchait devant R. Nahman lors d'un enterrement, disait qu'un tel a été d'une tenue toujours décente. Tu l'as donc suivi à la garde-robe, lui demanda R. Nahman, pour savoir s'il s'y conduisait décemment ou non? car, comme on l'a enseigné, c'est là le criterium de la décence. Qu'importait-il à R. Nahman que ce fût vrai ou non? C'est que, selon un enseignement, aussi bien que les morts sont punis dans l'autre monde de leurs péchés, de même c'est un péché de la part des orateurs funèbres et de ceux qui répondent *amen* de les louer faussement. Les rabbins ont enseigné ceci[1] : On appelle décent celui qui se tient la nuit dans l'endroit où il se placerait le jour[2]. Est-ce vrai? Ne dit-on pas qu'on doit toujours s'habituer à remplir ce besoin soir et matin, afin de n'avoir pas besoin de s'éloigner au milieu du jour? Il paraît donc qu'il y a une différence? En outre, Rabba s'éloignait pour cela dans le jour jusqu'à la distance d'un mille, tandis que la nuit il disait à son domestique de lui chercher un endroit propice sur une place de la ville? Et R. Zeira ne disait-il pas également à son serviteur de voir s'il n'y avait personne derrière la maison des compagnons d'étude, afin de s'y livrer à l'accomplissement d'un besoin? Aussi, il ne faut pas dire que la décence dépend de l'emplacement, mais de la tenue décente qu'on y observe. R. Asché dit qu'il peut même être question de la place, car il s'agit de choisir un coin reculé (sans qu'il ait besoin pour cela d'être placé à une grande distance).

On vient de dire que, selon R. Juda, au nom de Rab, on doit tâcher d'y aller le matin et le soir, afin de n'avoir pas à s'éloigner au milieu du jour[3]. On enseigne également que Ben-Azaï disait de sortir le matin et le soir, afin de ne pas être obligé de s'éloigner; on examine l'endroit avant de s'y asseoir et non après, car si on ne l'examine qu'après, on devient accessible aux sortilèges des démons, fussent-ils aussi éloignés que l'Espagne. Mais si par oubli on s'est assis et que l'on ait seulement examiné après, comment réparer cette faute? En se levant, on dira : Ce n'est pas sur moi (qu'ils agiront), ce n'est pas sur moi; ni *tahim*, ni *tahtim* (nom des démons), ni eux tous, ni une partie d'entre eux, ni des magiciens mâles, ni ceux du sexe féminin.

F. 62[b]. On enseigne que, selon Ben-Azaï, on peut s'étendre sur n'importe quelle

pour être certains d'être restés sans souillure.

[1] Tr. *Aboda Zara*, fol. 47[b]; tr. *Horayôth*, fol. 13[b].

[2] C'est-à-dire, en se tenant à distance des hommes.

[3] Comp. tr. *Schabbath*, fol. 82[a].

couche, excepté sur la terre, et s'asseoir sur n'importe quel siége, sauf sur une poutre dont on peut tomber. Samuel dit : Le sommeil à l'aube du jour est aussi agréable au corps que l'acier au fer, ainsi que l'évacuation faite à ce moment. Bar-Kapara vendait les maximes suivantes au prix de l'or : Mange lorsque tu as faim (profite du moment d'appétit), bois à ta soif, quand la marmite bout vide-la (satisfais tes besoins); lorsque la corne retentit à Rome (en signe de désir d'achat de figues), le fils du marchand de figues doit vendre celles de son père (si celui-ci est absent, il faut le remplacer avec opportunité). Abayé dit aux rabbins : Lorsque vous passez par les ruelles de la ville pour vous rendre aux champs, ne regardez ni d'un côté ni de l'autre, car il pourrait y avoir des femmes aux fenêtres, et il n'est pas convenable de les regarder. Comme R. Safra était entré dans une garde-robe[1], R. Aba vint frapper à la porte (pour savoir s'il y avait quelqu'un). Entrez, lui fut-il répondu. Lorsqu'il en fut sorti, R. Aba lui dit : Jusqu'à présent, tu n'étais pas semblable par l'impudence au bouc[2] (le symbole du démon), mais tu en prends les manières. N'a-t-on pas enseigné qu'il y avait au temple une torche, et une garde-robe tenue décemment de la façon suivante : Si c'était fermé, on savait qu'il y avait quelqu'un; si c'était ouvert, c'est qu'il n'y avait personne : n'est-ce donc pas une affaire d'usage? Oui, mais R. Safra croyait qu'il était dangereux de se retenir, comme on a enseigné : R. Simon ben-Gamaliel dit que, si l'on se retient de grands besoins, on peut être atteint d'hydropisie[3]; si l'on se retient des petits, on peut être atteint de jaunisse. R. Éléazar étant monté à la garde-robe, un Perse[4] vint l'en repousser. R. Éléazar se leva et en sortit. Un petit serpent s'introduisit dans son rectum; R. Éléazar rappela alors à son propos ce verset : *J'y mettrai un homme à ta place* (Isaïe, XLIII, 4), où il faut traduire le mot *adam* non par *homme*, mais par Édomite (ou Perse).

Et l'on disait de te tuer, mais elle (la décence) *t'a épargné* (I Samuel, XXIV, 11); au lieu d'*on dit*, n'est-ce pas *je pensais* qu'il eût fallu? Et au lieu de *elle épargna*, n'est-ce pas *j'épargnais* qu'il fallait? R. Éléazar l'explique ainsi : David dit à Saül : Tu étais digne d'être tué légalement, puisque tu étais le persécuteur, et la Loi recommande de tuer en premier lieu celui qui a des intentions homicides[5]. Mais ta tenue modeste t'a sauvé, comme l'indique ce verset (*ibid.* 4) : *Il arriva aux parcs de brebis, sur la route, où se trouvait une grotte. Saül s'y rendit pour y remplir un besoin.* On a enseigné : Il y avait une haie derrière l'autre et une

[1] Comp. tr. *Tamid*, ch. I, § 1, fol. 27[b].

[2] Le mot שעיר peut avoir aussi le sens d'Édomite, comme dans Genèse, XXXVI, 20; cela signifie alors : Tu adoptes les mœurs des païens.

[3] Plus haut, fol. 25[a] (p. 320).

[4] Dans notre *Introduction*, p. XLIX, on aura lu déjà d'où proviennent, dans le texte, ces confusions entre les Romains et les Perses.

[5] Plus haut, fol. 58[a] (p. 473).

grotte dans l'autre; enfin du mot לחסך, *pour couvrir* (de ce verset), on conclut qu'il s'est enveloppé comme une tente (סוכה). *Puis David se leva et coupa sans bruit un coin du manteau de Saül.* Aussi, dit R. Yossé bar-R. Hanina, celui qui méprise les vêtements finira par ne plus pouvoir en jouir complétement, comme il est dit : *Le roi David étant devenu vieux, on le couvrit de vêtements sans pouvoir le réchauffer* (I Rois, I, 1). — *Si l'Éternel t'a excité contre moi, il agréera l'offrande* (I Samuel, XXVI, 19); selon l'explication de R. Éléazar, Dieu dit à David : Tu m'as appelé séducteur, je vais t'éprouver par un sujet connu même des enfants qui fréquentent les écoles, comme il est dit : *Lorsque tu voudras relever le nombre des enfants d'Israël, chacun devra donner pour le représenter* ou *pour racheter son âme*, etc. (Exode, XXX, 12); aussitôt, en effet, *Satan s'éleva contre Israël* (I Chroniques, XXI, 1), et il est dit : *Il excita David contre eux, en disant d'aller compter Israël* (II Samuel, XXIV, 1). Or, en les comptant, il n'a pas demandé le prix du rachat, comme il est dit : *L'Éternel envoya la peste contre Israël, du matin jusqu'à l'époque déterminée* (*ibid.* 15). Qu'entend-on par cette époque? C'est, répond Samuel le Vieux, gendre de R. Ḥanina, au nom de ce dernier, depuis l'instant de l'égorgement du sacrifice quotidien jusqu'à celui de l'aspersion du sang; selon R. Yochanan, on veut dire jusqu'à midi.

Et il dit à l'ange qui détruisait des gens du peuple, de s'arrêter; selon R. Éléazar, Dieu dit à l'ange de choisir les plus importants d'entre eux, pour que leur mort rachetât beaucoup de péchés. En ce moment mourut Abisaï ben-Serouïa, dont le mérite équivalait à la majorité des membres du synhédrin. *Dieu vit la destruction* (est-il dit), *et la regretta* (Chroniques, XXI, 15). Que voyait-il? Selon Rab, il vit Jacob notre patriarche, dont il est dit (Genèse, XXXII, 3) : *Jacob dit en les voyant* (les anges chargés par Dieu de le protéger lui et sa postérité). Selon Samuel, il vit la cendre du bélier sacrifié en place d'Isaac, comme il est dit (*ibid.* XXII, 8) : *Dieu verra l'agneau.* Selon R. Isaac Napḥa, il se souvint de l'argent de rachat, dont il est dit (Exode, XXX, 16) : *Prends l'argent de rachat des enfants d'Israël*[1]. Selon R. Yochanan, il vit le temple, dont il est dit : *Il apparaîtra sur la montagne divine* (Genèse, XXII, 14). Cette explication fait l'objet d'une discussion entre R. Jacob bar-Idi et R. Samuel bar-Nahmeni. Selon l'un, il a vu l'argent de rachat; selon l'autre, la montagne sainte, et il paraît que ce dernier avis est le vrai, puisqu'il y est dit (*ibid.*) : *On dit en ce jour qu'il sera visible sur la montagne divine.*

[1] Le péché du dénombrement, dit Raschi, a été racheté par le sacrifice d'argent, ou par les sicles versés au trésor sacré selon le nombre des Israélites.

« On ne doit pas pénétrer sur le mont Moria avec une canne, etc. »

Qu'appelle-t-on *kapandria?* C'est, répond Raba, le passage, comme son nom l'indique. Selon R. Hana bar-Ada, au nom de R. Sama, fils de R. Mari, cela signifie : Au lieu de faire le tour des maisons (*admekiphna adre*), je vais y entrer et les traverser. R. Nahman dit, au nom de Rabbah bar-Abouah : Si l'on entre dans une synagogue sans avoir l'intention d'en faire un lieu de passage (mais pour prier), on peut ensuite passer par le côté opposé. R. Abahou le permet seulement si c'était un chemin dès le principe (avant la construction de la synagogue). R. Helbo dit aussi, au nom de R. Houna : Si l'on entre dans la synagogue pour prier, il est permis d'en faire un passage, comme il est dit (Ézéchiel, XLVI, 9) : *Lorsque le peuple de la terre se présente devant l'Éternel aux jours de fête.*

« A plus forte raison est-il défendu d'y cracher. »

R. Bibi dit au nom de R. Josué ben-Lévi : Celui qui de nos jours ferait cela sur la montagne du temple semblerait se cracher au visage lui-même, comme il est dit (I Rois, IX, 3) : *Mes yeux et mon cœur y seront chaque jour.* Raba dit que c'est permis dans la synagogue, par comparaison avec les sandales; de même que celles-ci, quoique interdites au temple, peuvent être mises quand on va à la synagogue, il en est de même de l'expectoration. R. Papa, ou selon d'autres Rebina, ou encore R. Ada bar-Matna demandèrent à Raba : Pourquoi, au lieu de comparer cela aux sandales, ne pas le comparer à la règle du passage [1] (également interdit de part et d'autre)? Il lui répondit : Le préopinant le conclut de la règle relative aux sandales, et tu voudrais le déduire de celle du passage. Et d'où? De ce qu'on a enseigné qu'on ne doit pénétrer sur la montagne sainte, ni la canne à la main, ni les sandales aux pieds, ni avec de l'argent enveloppé dans un drap ou dans sa ceinture rejetée derrière soi, ni en faire un lieu de passage, ni y cracher, par *a fortiori* de l'usage des sandales; comme pour les sandales, qui ne sont pas une marque de mépris, la Loi a dit : *Retire les sandales du pied* (Exode, III, 5), à plus forte raison n'en est-il pas de même pour l'expectoration, qui est un signe de mépris? R. Jossé bar-Juda dit que cette déduction n'est pas nécessaire, puisqu'il est dit (Esther, IV, 2) : *On ne pouvait entrer à la porte du roi dans un vêtement de sac*, on peut en conclure que si le sac, qui n'a rien d'abject, est défendu en présence d'un roi humain, à bien plus forte raison est-il défendu de commettre un acte de mépris devant le Roi des rois. Moi, répliqua-t-il, je suis de l'avis suivant : On conclut aussi

[1] Comp. tr. *Meghillâ,* fol. 88[a].

bien la règle la plus sévère d'après l'avis relatif aux sandales que d'après celui
F. 63ᵃ qui est relatif au passage; c'est-à-dire que pour la montagne sainte, où il est défendu de mettre des sandales, on conclut par *a fortiori* de ce dernier avis la défense d'expectoration; tandis que pour la synagogue, où il est permis de mettre des sandales, on ne déduit pas la règle d'expectoration de ce dernier point, selon lequel ce serait permis, mais de la loi du passage, pour montrer que c'est défendu. Au contraire, selon Rabba, il en est comme de la maison d'un particulier : on n'aime pas à en faire un lieu de passage, tandis qu'on ne se plaint pas de ce que l'on y crache ou que l'on y porte des sandales; de même ces deux choses ne sont pas interdites dans la synagogue, mais il est défendu d'en faire un passage.

« Toutes les fins de bénédiction au temple, etc. »

Pourquoi tout cela? Parce qu'au temple on ne répond pas *amen*[1]; et comment le sait-on? C'est qu'il est dit (Néhémie, IX, 5) : *Levez-vous, bénissez votre Dieu d'un monde à l'autre;* puis : *Ils ont béni ton nom glorieux, élevé au-dessus de toute bénédiction et de toute louange.* Est-ce à dire que toutes les bénédictions ont le même commencement? C'est pourquoi il est dit : *Il est élevé au-dessus de toute bénédiction*, c'est-à-dire que pour chacune on le loue séparément[2].

« On a établi l'usage de s'informer de la santé du prochain, etc. »

A quoi bon un autre verset à l'appui? C'est que si l'on pensait que Boas a invoqué le nom divin de son propre gré (sans qu'il y ait lieu d'en faire une règle), on rappellerait ces mots : *Que Dieu soit avec toi, ô héros* (Juges, VI, 12); et si l'on croit qu'au sujet de Gédéon l'on s'est exprimé ainsi parce que c'était un ange (un message divin, et qu'il n'y a rien à en conclure), on cite ce verset (Proverbes, XXIII, 22) : *Ne méprise pas ta mère de ce qu'elle est vieille* (conforme-toi à l'enseignement de Boas), selon ces mots (Psaume CXIX, 126) : *Au moment d'agir pour Dieu, déchirez vos lois.* Or, dit Raba, le commencement de ce verset en explique la fin, comme la fin en explique le commencement : c'est-à-dire, il y avait des moments où il appartenait à Dieu d'agir, d'exécuter sa justice et de punir; pourquoi? Parce que sa loi avait été détruite; de même à l'inverse, on a bien fait parfois d'agir contrairement aux prescriptions légales[3];

[1] Comp. tr. *Taanith*, fol. 17ᵇ; tr. *Sota*, fol. 40ᵇ.

[2] Comp. plus haut, fol. 60ᵃ, et tr. *Synhédrin*, fol. 70ᵃ.

[3] C'est ce que fit, par exemple, Élie, en sacrifiant sur un autel du mont Carmel, I Rois, XVIII, ce qui est défendu en temps ordinaire.

pourquoi? Parce que c'était pour proclamer le principe de l'existence de Dieu, mis en danger. A ce même propos, on a enseigné que Hillel l'Ancien disait : Pendant que les sages recueillent (leur science), propage-la; mais lorsqu'ils la propagent, recueille-toi dans l'isolement. Si tu vois que la génération aime la Loi, propage-la, comme il est dit : *Il y en a qui en prodiguant leur bien en ont encore du superflu* (Proverbes, XI, 24); mais si la génération ne l'aime pas, recueille-la chez toi, selon ces mots : *Au moment d'agir pour Dieu, déchirez la Loi* (pour la préserver, il vaut mieux en restreindre la propagation).

Bar-Kappara a enseigné : Quand une chose est à bon marché, il faut se hâter d'en acheter et de l'amasser (avant qu'elle renchérisse); et dans un endroit où il n'y a pas d'homme méritoire, il faut s'efforcer de le devenir[1]. On peut en conclure, dit Abayé, qu'on doit s'effacer, s'il y a déjà des hommes distingués; et il est nécessaire de le dire, quoique cela paraisse naturel, pour le cas où tous deux sont de valeur égale[2]. Bar-Kappara expliqua ce qu'on appelle un chapitre sommaire dont dépend le contenu essentiel de la Loi. C'est le verset (*ibid.* III, 7) : *Dans toutes les voies, reconnais-le; il t'aplanira le chemin;* c'est-à-dire, selon Raba, on peut même transgresser un précepte légal dans l'intérêt de la religion (comme fit Élie). Bar-Kappara dit aussi qu'on doit toujours apprendre à son fils un métier propre et facile; par exemple, dit R. Hisda, le travail de broderie. On ne doit jamais augmenter, dit aussi Rabbi, le nombre des amis dans sa maison, comme il est dit (*ibid.* XVIII, 24) : *C'est un danger d'avoir beaucoup d'amis*[3]. Il enseigne encore qu'on ne doit pas nommer d'inspecteur de la maison, car, si Putiphar n'avait pas nommé Joseph à cette fonction, il ne lui serait rien arrivé. Enfin il explique pourquoi le chapitre du nazireat suit immédiatement celui de la femme soupçonnée d'adultère[4]. C'est pour dire que, si l'on reconnaît la faute d'une femme, on fera bien de s'abstenir de vin. Hiskia, fils de R. Parnath, dit au nom de R. Yochanan : Le chapitre du soupçon d'adultère suit immédiatement celui des oblations et des dîmes, pour dire que, si l'on ne donne pas ces prélèvements au sacerdote, on finira (comme punition) par avoir besoin de recourir à lui pour éprouver l'innocence de sa femme; cela se déduit de ce que, immédiatement après ces mots : *A chacun doivent revenir les parts consacrées* (Nombres, V, 10), viennent ceux-ci : *Lorsque la femme de quelqu'un se sera débauchée*, puis : *L'homme mènera sa femme*, etc. en outre, il finira par avoir besoin de lui offrir un sacrifice à l'issue de la cérémonie; aussi est-il

[1] Comp. Maximes des pères, ou *Abôth*, ch. II, § 5.

[2] Dans ce cas, le second savant doit céder le pas au premier et ne pas enseigner.

[3] Le terme להתרועע pourrait, contrairement au sens habituel de ce verset, avoir le sens de : *être exposé à une ruine*.

[4] Le vin est parfois cause de l'adultère. Comp. tr. *Nazir*, fol. 2ª, et tr. *Sota*, fol. 2ª.

dit : *Les objets sacrés de chacun lui appartiendront.* Si on les donne régulièrement, dit R. Nahman bar-Isaac, on finira par s'enrichir, comme il est dit (Nombres, v, 10) : *Ce que l'homme donnera au sacerdote lui appartiendra*, c'est-à-dire le donataire aura beaucoup d'argent[1].

R. Houna ben-Berachia dit, au nom de R. Éliézer Hakapar : Celui qui associe le nom divin à ses douleurs verra sa nourriture se doubler, selon ces mots (Job, xxii, 25) : *S'il arrive que le Tout-Puissant soit nommé dans tes souffrances, tu auras des monceaux d'argent.* R. Samuel bar-Nahmeni déduit de ces derniers mots (תועפות) que l'entretien vous arrivera comme l'oiseau arrive en volant (עוף). R. Tabi dit, au nom de R. Yoschia : Celui qui néglige l'étude de la Loi n'aura pas la force de subsister au jour de la souffrance, comme il est dit (Proverbes, xxiv, 10) : *Si tu te montres faible, ta force sera réduite au jour de l'oppression.* R. Amé bar-Matné, ou Samuel, déduit du terme *faible* que la négligence est condamnable, eût-elle lieu pour un seul précepte.

R. Saphra dit que R. Abahou racontait ceci : Lorsque Ḥanina, neveu de R. Yosua, descendit dans le lieu de la captivité (Babylone), il ajoutait aux années le mois embolismique et fixait les néoménies hors de la Palestine[2]. On envoya près de lui deux savants disciples, R. Yossé ben-Kipar et le petit-fils de Zacharie ben-Keboutal. En les voyant, il leur demanda pourquoi ils étaient venus? Pour nous instruire, répondirent-ils. Il fit alors publier cette proclamation : Ces hommes sont des gens considérables de la génération; eux et leurs ancêtres ont eu des fonctions au temple, comme on l'a appris[3] : Zacharie ben-Keboutal disait avoir lu souvent le livre de Daniel. Cependant, lorsqu'il commençait à déclarer une chose impure, ils la disaient pure; lorsqu'il interdisait un cas, ils le permettaient. Il se plaignit alors d'eux, en disant que c'étaient des gens faux, sans valeur. — Tu as déjà construit, lui dirent-ils, notre renom, et tu ne peux le détruire; tu as élevé un mur que tu ne peux plus renverser. — Pourquoi donc, leur demanda-t-il, déclarez-vous pur ce que je traite d'impur, et permettez-vous ce que je défends? — C'est que, lui répondirent-ils, tu fixes hors de Palestine les néoménies et les mois embolismiques. — Mais, leur dit-il, Akiba ben-Joseph n'en a-t-il pas fait autant? — R. Akiba, répondirent-ils, était une exception, et il n'a pas laissé son semblable en Palestine (lorsqu'il alla à Babylone). — Moi non plus, dit-il, je n'ai pas laissé mon semblable en Palestine! — Les agneaux que tu y as laissés, répondirent-ils, ont grandi; ils sont devenus des béliers, munis de cornes, qui nous ont envoyés vers toi, pour
F. 63b. que nous te disions en leur nom : Si tu veux nous écouter, c'est bien; sinon, tu seras mis en anathème; de plus, dites à nos frères de la captivité, s'ils veulent

[1] Soit qu'il invoque sa miséricorde, soit qu'il bénisse également le mal.

[2] C'est interdit ordinairement.

[3] Voir tr. *Yôma*, fol. 18b.

nous écouter (et non Ḥanania), c'est bien; en cas contraire, qu'ils aillent sur une hauteur[1] se faire construire un autel par leur chef Achia, et Ḥanania leur chantera des cantiques sur la lyre pour pardonner leurs péchés; mais, en vérité, on dira qu'ils n'ont pas de part au culte d'Israël. A ces mots, le peuple effrayé se mit à pleurer, en disant : Dieu nous garde de ne pas avoir notre part à l'adoration de Dieu. Et pourquoi toute cette scène a-t-elle eu lieu? Parce qu'il est dit : *De Sion sort la Loi, et la parole divine de Jérusalem* (Isaïe, II, 3). On comprendrait que, s'il avait déclaré une chose pure, eux l'aient déclarée impure, pour être plus sévères; mais comment le contraire est-il possible? N'a-t-on pas enseigné que, si un sage déclare une chose impure, il n'est pas permis au voisin d'établir le contraire[2], et que, s'il a défendu une chose, le voisin ne peut la permettre? C'est vrai, et ils n'ont fait cela que pour s'opposer aux actes de Ḥanina.

On a enseigné : Lorsque nos docteurs sont entrés dans la vigne (l'école) de Yabné, il y avait là R. Juda, R. Yossé, R. Néhémie et R. Éliézer, fils de R. Yossé Haglili, qui commencèrent tous à exposer leurs idées en l'honneur de l'hospitalité. R. Juda, le chef des orateurs en tous lieux[3], commença ainsi à expliquer la Loi : *Moïse*, est-il dit, *prit la tente et la planta en dehors du camp* (Exode, XXXIII, 7); or, on peut le déduire par *a fortiori*, si pour l'arche sainte, éloignée seulement de douze milles, la Loi dit (*ibid.*) : *Tous ceux qui recherchaient Dieu pour l'invoquer, sortaient vers l'arche sainte*, à plus forte raison doit-on porter la même estime aux savants, qui vont d'une ville à l'autre, d'une province à l'autre, pour apprendre la Loi et la répandre (ce qui est une recherche de la divinité bien plus grave). Puis : *Dieu parla avec Moïse face à face* (*ibid.*). R. Isaac l'explique ainsi : Moi et toi, dit l'Éternel à Moïse, nous pouvons traiter ensemble de l'application des lois. Selon d'autres, Dieu dit à Moïse : De même que j'ai tourné ma face vers toi, de même agrée favorablement le vœu d'Israël et remets la tente à sa première place. *Il retourna au camp*, etc. Selon R. Abouhou, Dieu parla ainsi à Moïse : On va dire maintenant que moi le maître je suis encore irrité (du veau d'or), et toi l'élève tu l'es également; qu'adviendra-t-il d'Israël? Si donc tu remets la tente en place au sein du camp, ils sauront que tout est calmé et ce sera bien; sinon, que ton disciple Josué, fils de Noun, serve à ta place. C'est pourquoi il est dit : *Il revint au camp*, etc. Cependant, dit Raba, la parole divine ne sortit pas sans effet, comme il est dit : *Son serviteur le jeune Josué, fils de Noun, ne quitta pas la tente.* R. Juda se mit ensuite à interpréter ce verset : *Fais attention et écoute, Israël; c'est aujourd'hui que tu es devenu un*

[1] Comme agissent les païens. Achia était le chef de la captivité.

[2] Tr. *Aboda Zara*, fol. 7^a; tr. *Ḥullin*, fol. 44^b; tr. *Nidda*, fol. 20^b.

[3] Ce R. Juda, fils d'Ilaï, ne se retrouve sous ce titre qu'au tr. *Schabbath*, fol. 33^b, et tr. *Menaḥoth*, fol. 103^b.

peuple (Deutéronome, xxvii, 9). Mais est-ce seulement ce jour-là qu'Israël reçut la Loi? N'étaient-ils pas dans le désert depuis quarante ans? C'est afin de démontrer que, pour ceux qui étudient la Loi, elle est autant aimée que le jour de sa révélation sur le mont Sinaï. R. Tanhoum, fils de R. Hiya, habitant du village d'Acco, dit comme preuve à l'appui : Si à l'homme qui lit le *schema'* soir et matin, il arrive une fois de l'omettre, il lui semble ne l'avoir jamais récité. Le terme *fais attention* (hasketh) signifie : Faites de petites associations (*assou kitôth*) pour vous occuper de la Loi, parce que la Loi s'acquiert seulement en société, conformément à l'avis de R. Yossé bar-R. Ḥanina, qui dit : S'il est écrit : *Une épée sera suspendue au-dessus des gens isolés, et ils deviendront fous* (Jérémie, l, 36), cela veut dire qu'il y a danger pour les savants de se mettre isolément à l'étude de la Loi, et de plus ils perdront leur esprit, d'après les derniers mots de ce verset comparés à ceux-ci : *Nous nous sommes laissé induire en erreur* (Nombres, xii, 11). En outre, c'est même un péché, selon les termes qui suivent : *Et nous avons péché.* On peut aussi le comparer à ces mots : *Les princes de Tsoan sont devenus sots* (Isaïe, xix, 13). Selon une autre explication, les mots *comprends et écoute Israël* veulent dire qu'il faut s'exercer par la controverse à l'explication de la Loi. C'est ce que dit Resch Lakisch : Comment sait-on que les paroles de la Loi ne s'accomplissent qu'en faveur de celui qui se tuerait pour elle? C'est qu'il est dit : *Voici la Loi, si un homme meurt sous une tente* (Nombres, xix, 14). Selon une autre explication encore, il faut d'abord se taire, puis discuter, comme dit Raba : Il faut commencer par apprendre la Loi, puis la méditer et en parler.

Chez R. Yanaï, on interprète ce verset (Proverbes, xxx, 33) : *Le lait comprimé donne le beurre, la pression du nez fait couler le sang, et la pression de la colère produit la discussion.* Chez qui trouve-t-on le suc de la Loi? Chez celui qui répand pour elle le lait qu'il a sucé du sein de sa mère (qui lui consacre toutes ses forces) ; *et la pression du nez fait couler le sang*, c'est-à-dire le disciple qui accueille en silence les observations du maître irrité, saura plus tard distinguer entre le sang pur et l'impur, dans une question de menstrues; *et la colère comprimée fait sortir la discussion*, y met fin, c'est-à-dire si l'élève a la patience de ne répondre ni aux premières, ni aux secondes observations du maître, on acquerra le talent de savoir distinguer entre les questions pécuniaires et criminelles; car on a enseigné : Pour devenir habile, il faut étudier le droit civil, questions qui offrent le plus d'extension dans la Loi, comme une source d'eau vive. R. Samuel bar-Nahmeni explique aussi ces mots (*ibid.* 32) : *Si tu as agi sottement par l'élévation, aie soin, en devenant sage, de mettre la main sur la bouche;* cela veut dire que, si pour la Loi on se rabaisse[1], on finira par être élevé; mais,

[1] Littéralement : Si, pour elle, on passe pour fou; c'est-à-dire, selon Raschi.

si l'on s'attache un anneau à la bouche (si l'on craint de demander), on devra à la fin se mettre la main sur la bouche (par ignorance).

R. Néhémie commença ensuite à parler en l'honneur de l'hospitalité, et il expliqua ce verset : *Saül dit au Keni : Allez, détournez-vous, quittez le milieu d'Amalec, afin que je ne vous détruise pas avec lui, car tu as témoigné de la faveur*[1] *aux enfants d'Israël* (I Samuel, xv, 6). On peut aussi y appliquer la règle d'*a fortiori* : Si l'on a bien considéré Jethro parce qu'il a fait bon accueil à Moïse pour en tirer gloire (Exode xviii, 12), à plus forte raison a-t-on du mérite d'héberger un savant, de lui donner à manger et à boire, et de le faire jouir de ses biens.

R. Yossé, à son tour, parla du même sujet à ce propos : *Ne méprise pas l'Édomite*, est-il dit, *car c'est ton frère, et ne méprise pas l'Égyptien, car tu as été étranger chez lui* (Deutéronome, xxiii, 8); on peut en conclure également une comparaison : Si une telle recommandation est faite pour les Égyptiens, qui n'ont attiré Israël à eux que pour leur usage, comme il est dit : *Si tu sais qu'il y a parmi eux des gens vaillants, tu les nommeras chefs des troupeaux qui m'appartiennent* (Genèse, xlvii, 7), à plus forte raison a-t-on du mérite à recevoir un savant et à le gratifier de biens.

R. Éliézer, fils de R. Yossé Haglili, aborda ce sujet par l'explication suivante : *Dieu bénit Obed Edom, à cause de l'arche de Dieu* (II Samuel, vi, 11); on peut faire la même déduction : Si Obed fut béni pour avoir seulement pris soin de l'arche, qui n'a rien coûté à manger, ni à boire, à plus forte raison est-ce un mérite d'entretenir chez soi un savant. Pourquoi a-t-il été béni? C'est que, dit R. Juda bar-Zebida, Hamoth et ses huit belles-filles ont mis six enfants au F. 64ᵃ.
monde d'un coup, comme il est dit : *Peoultaï le huitième* (I Chroniques, xxvi, 5), et il est écrit : *Car Dieu l'avait béni. Tous ceux-là appartenaient à Obed, et leurs fils et leurs frères étaient des gens vaillants et forts pour le service, savoir soixante-deux pour Obed Edom*[2].

R. Abin Halevi dit : Si l'on presse l'heure et qu'on veuille aller au-devant du temps, on sera refoulé en arrière[3]; si, au contraire, on attend le moment propice, le temps semble s'écouler promptement. On le déduit de la conduite de Rabbah et de R. Joseph, car R. Joseph avait acquis (pour ses connaissances) le surnom de Sinaï, et Rabbah celui d'arracheur de montagnes (en raison de sa

si ses condisciples le considèrent comme fou, par suite des nombreuses questions qu'il adresse au maître.

[1] Il leur a fourni des vivres (Exode, xviii, 12).

[2] On peut en déduire que la naissance qui suivit le huitième enfant fut particulièrement bénie et donna six enfants, ce qui fait quatorze, et comme les huit belles-filles eurent chacune six enfants, soit ensemble quarante-huit, cela donne un total général de soixante-deux.

[3] Comme Absalom avait voulu régner du vivant de son père, il finit par être tué. Comp. tr. *Eroubin*, fol. 13ᵇ; tr. *Moëd Katan*, fol. 12ᵃ.

grande finesse d'induction). Lorsque l'heure pressait (qu'il manquait un chef d'école), on fit demander lequel devait avoir la prééminence[1], et l'on reçut la réponse que R. Joseph devait avoir la préférence, parce qu'on a besoin de celui qui a entassé le blé (dont la mémoire est riche d'enseignements). Cependant il n'accepta pas, car les devins chaldéens lui avaient dit qu'il ne régnerait que deux ans (il ne se pressa donc pas, et il s'en trouva bien); car Rabbah régna vingt-deux ans, et R. Joseph deux ans et demi, et pendant tout le temps de Rabbah il ne fit pas seulement venir chez lui le chirurgien chargé de le saigner (au lieu de le faire venir chez lui, à la manière des princes, il se rendait chez le chirurgien, par modestie). R. Abin Halévi explique ce verset : *L'Éternel t'exaucera au jour de malheur; que le nom du Dieu de Jacob te soutienne* (Ps. xx, 2); n'est-ce pas aussi le Dieu d'Abraham et d'Isaac? Oui, mais c'est pour dire qu'il est bon de saisir la poutre par le milieu solide (on parle de Jacob comme ayant le plus d'autorité, tous ses enfants étant israélites). Il dit aussi : Prendre part à un repas où se trouve un savant, c'est jouir de l'éclat de la divinité, comme il est dit (Exode, xviii, 12) : *Aron et tous les enfants d'Israël vinrent manger avec le beau-père de Moïse, devant Dieu.* Quoiqu'ils aient mangé non devant Dieu, mais devant Moïse, ils ont eu autant de mérite à cause de la présence de ce savant, et ils semblaient jouir de l'éclat divin.

Il dit encore : En quittant son compagnon on ne doit pas lui dire : «Va *avec* paix,» mais *en* paix, car Jethro ayant dit à Moïse : Va *en* paix, réussit, tandis que Absalon, auquel David avait dit : Va *avec* paix, finit par être pendu. Il recommande au contraire la première expression pour l'adieu aux morts[2], en vertu de ce verset : *Tu viendras auprès de tes ancêtres en paix* (Genèse, xv, 15).

R. Lévi bar-Ḥiya dit : Si en sortant de la synagogue on entre à la maison d'étude pour apprendre la Loi, on aura le bonheur de voir la Providence, comme il est dit : *Ils vont d'un camp à l'autre, il verra Dieu à Sion* (Psaume lxxxiv, 8). R. Ḥiya bar-Asché dit, au nom de Rab, qu'en vertu de ce verset (qui parle de transports continuels), les sages n'ont de repos ni ici-bas, ni dans la vie future. R. Éléazar dit, au nom de R. Ḥanina[3] : Les sages augmentent la paix en ce monde, comme il est dit : *Tous tes enfants sont instruits par Dieu, et leur paix est grande* (Isaïe, liv, 13). Or, dans ce verset, le dernier terme peut signifier *les constructeurs* (de la paix). *Il y aura beaucoup de paix pour ceux qui aiment ta Loi, et ils n'auront pas d'obstacle* (Psaume cxix, 165). *Que* la paix *soit dans tes murs*,

[1] Voir tr. *Horayoth*, fol. 14[a].

[2] Pendant la translation d'un mort d'une localité à l'autre, les personnes qui, après l'avoir accompagné, ne le suivaient pas jusqu'au lieu définitif de l'enterrement, prenaient congé de lui avant de quitter le convoi funèbre.

[3] Ce même passage termine également les traités *Yebamoth*, *Nazir*, *Keritôth* et *Tamid*.

et la prospérité dans tes palais. À cause de mes frères et de mes amis, je prierai maintenant pour ta paix. A cause de la maison de l'Éternel notre Dieu, je te procurerai le bien (Psaume CXXII, 7-9). *Dieu donnera la force à son peuple; il le bénira par la paix* (*ibid.* XXIX, 11).

FIN DE LA SECONDE PARTIE.

[illegible]

[illegible]

TABLE DES MATIÈRES

DE LA SECONDE PARTIE.

A

B

C

D

E

F

G

H et Ḥ

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

Z

II.

INDEX

DES NOMS PROPRES.

Lorsque le nom d'un rabbin est semblable à ceux de la Bible, on a ajouté ici un (R) pour éviter toute équivoque avec les noms bibliques.

A

B

C

D

E

F

G

H et Ḥ

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

Y

Z

CONCORDANCE

DES VERSETS BIBLIQUES.

GENÈSE.

EXODE.

LÉVITIQUE.

NOMBRES.

DEUTÉRONOME.

JOSUÉ.

JUGES.

I SAMUEL.

II SAMUEL.

I ROIS.

II ROIS.

ISAÏE.

JÉRÉMIE.

PROVERBES.

JOB.

CANTIQUE.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS.

Au bas de presque chaque page de ce volume, le lecteur trouve, selon notre promesse faite dans l'*Introduction,* les renvois aux parties correspondantes du Talmud ou à d'autres écrits rabbiniques servant à justifier, à confirmer, à compléter et souvent à rectifier certaines données contenues dans le présent traité, soit *agadiques* ou légendaires, soit *halachiques* ou légales.

Pour que cette étude de confrontation puisse se faire avec plus de fruit, nous avons cru devoir donner aux limites de cette investigation un peu plus d'extension. Un Appendice à la dernière édition du Talmud de Jérusalem (édition de Krotoschin, grand in-folio à 2 colonnes), qui nous avait échappé au moment de la rédaction des notes, nous a beaucoup servi, parce qu'il offre l'avantage, conformément à notre plan, d'indiquer un grand nombre de passages midraschiques parallèles. Or, on sait que les traditions orales qui constituent le fond des livres d'exégèse biblique surnommés *Midrasch,* sont au moins contemporaines de celles que contient le Talmud; elles offrent par conséquent un égal intérêt. Ce rapprochement nous a donc paru aussi opportun qu'utile; en outre, cette circonstance nous a permis de faire en passant quelques rectifications et de réparer quelques omissions dans les citations d'ouvrages modernes se rattachant à notre sujet.

INTRODUCTION.

Page VIII. Sur la biographie de rabbi Juda Hanaci d'après les sources talmudiques et midraschiques, voir au recueil החלוץ, *Wissenschaftliche Abhandlungen für jüdische Geschichte, Literatur und Alterthumskunde* (de Schorr), les articles de M. Krochmal. t. II, année 1853, p. 63-93; t. III, année 1854, p. 118-146.

Page LIII. 3° Le terme talmudique גמטריא, par lequel on entend la valeur numérique des lettres d'un mot, est une corruption du grec γραμματεία, *compte*.

Page XXXV (et page 47). La condition des esclaves était tempérée par des lois humanitaires; quant à l'esclave né dans la maison du maître, voir *Inscriptions grecques au Musée du Louvre*, catalogue Frœhner, n° 192.

Page XXXIX : Fondation d'une chaire d'hébreu. Selon la remarque que notre collègue, M. Soury, a l'obligeance de nous faire, cette chaire n'avait été fondée que pour faciliter la conversion des Juifs. Il ne s'agissait pas de philologie ni d'enseignement linguistique, mais d'un but plus pratique aux yeux des ecclésiastiques de cette époque. La science n'était qu'un moyen, un auxiliaire mis au service de la religion. Voir J. Soury, *Des études hébraïques et exégétiques au moyen âge chez les chrétiens d'Occident*, 1867. (Position d'une thèse soutenue à l'École des Chartes pour le diplôme d'archiviste.)

Page XLV, note 5, lire 1838 au lieu de 1833.

Page XLVI, fin. On n'a encore trouvé de manuscrit du Talmud ierouschalmi complet que celui de Leyde. Le docteur Jaraczewski, dans sa *Geschichte der Juden in Erfurt*, avait annoncé qu'il y en a un manuscrit à la bibliothèque ministérielle d'Erfurt. Il résulte de l'examen qu'en a fait le docteur Fränkel (comme il le dit dans sa Préface au מבוא) que c'est seulement la *Tossefta*, non le Talmud.

Toutefois, dans la Bibliothèque bodléienne, à Oxford, il y a un manuscrit du traité *Berakhôth*, selon le Talmud ierouschalmi, déjà signalé par M. Lebrecht. Une note que veut bien nous adresser le savant M. Neubauer (chargé de cataloguer les manuscrits de cette bibliothèque) le confirme et nous apprend de plus que ce manuscrit fait partie de la collection Michel; par son écriture il remonte au XIVe siècle, et il est pourvu d'un commentaire.

Page LXIII, ligne dernière : «Le dialecte du Talmud de Jérusalem est plus corrompu et plus écourté que celui du Talmud de Babylone.»

Après avoir cité en note l'autorité de M. Renan, nous devons à la mémoire de notre vénéré maître, feu Munk, de rappeler son opinion sur le Talmud en général, au point de vue philologique, telle qu'il l'a formulée dans l'un de ses cours au Collége de France (reproduite par la *Revue Orientale*, t. X, p. 213-226, sous ce titre : *De la littérature araméenne*) :

«Les paraphrases chaldaïques de la Bible ne sont pas les seuls monuments qui nous restent du dialecte babylonien que parlaient les Juifs. Dans la vaste encyclopédie appelée Talmud, et dans les commentaires allégoriques de la Bible appelés *midraschim*, recueils qui, en grande partie, sont rédigés en hébreu, nous trouvons une foule de traditions, d'allégories et de paraboles écrites dans le dialecte usuel des Juifs, qui était le babylonien, ou, comme on s'exprime improprement, le chaldaïque. . . .

«Dans la *Guemara*, certains textes sont consacrés aux traditions et légendes, et d'autres plus importants aux discussions sur la Mischnâ. Ces dernières surtout, à les considérer sous le rapport philologique, nous présentent un langage babylonien fort corrompu,

qu'on peut qualifier de patois, mais qui, comme je le montrerai plus tard, est basé sur certaines règles d'élimination et de contraction; en étudiant ces règles, on peut facilement ramener ce patois au langage chaldaïque pur des *Targoumim*.

«Je dois me borner pour le moment à ces observations, et j'ajouterai seulement que ce langage corrompu du Talmud offre de grandes analogies avec celui, encore plus corrompu, que l'on trouve dans les livres des Mendéens, appelés improprement chrétiens de Saint-Jean. La langue de la *Guemara*, reproduite probablement dans le langage habituel des écoles, et celle des Mendéens nous représentent sans doute, l'une et l'autre, le dialecte vulgaire qu'on parlait en Babylonie dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Plus tard, j'aurai peut-être l'occasion de vous entretenir de ce dialecte, après vous avoir donné quelques notions de la langue et de la littérature syriaques.»

Au souvenir de ces projets d'avenir, l'on déplore une fois de plus que la mort en ait si brusquement rendu l'exécution impossible et qu'elle ait enlevé sitôt leur auteur.

PREMIÈRE PARTIE.

Page 2 : «Plût à Dieu que l'homme priât toute la journée.» Voir *Mekhiltin*, ch. XXI, et le traité *Schabbath* du Talmud de Jérusalem, ch. I, § 5 (fol. 3ª).

Page 3, ligne 5 d'en bas et note 3 : «En dehors de la כוכבתא.» Cette expression, malgré les commentaires, était restée jusqu'ici incompréhensible. Elle est devenue claire, grâce à l'interprétation donnée par M. Goldberg dans le *Maggid* (25 mai 1870, nº 21, p. 157). Selon lui, ce terme signifie en syrien la planète Vénus, dite la *Reine du ciel* (Jérémie, VII, 18, version chaldéenne). Or, comme elle est visible de bonne heure en raison de sa grande clarté (d'où son nom hébreu נוגה), elle ne peut servir de limite entre le jour et la nuit. Aussi R. Yossé dit-il que, pour fixer le commencement de la nuit, il faut voir trois étoiles; mais la vue de Vénus ne signifie rien : on l'aperçoit souvent lorsqu'il fait jour encore, ou même le matin lorsqu'il fait déjà jour.

Page 5 : «L'équinoxe de Nissan.» Cf. *Wayyikra rabba*, et le livre *Minḥath cohen*, au paragraphe relatif au soleil.

Ibid. «Les sacerdotes devaient s'y rendre à petits pas.» Comparez *Schemoth rabba*, ch. XXX; *Mekhilta*, section *Yithro*, fin du chapitre XI.

Ibid. «S'il est dit chaque matin, etc.» Cf. *Mekhilta*, section *Bô*, ch. VI; *Beschalaḥ*, ch. IV.

Page 6, ligne 15 : «Celui qui compare le lever de l'aurore à la présence d'*une* étoile peut se tromper.» L'interprétation précitée de M. Goldberg sert aussi à expliquer ce passage : «la présence de cette planète, Vénus, au lever de l'aurore peut tromper; parfois elle arrive et se laisse apercevoir de bonne heure avant la fin du jour, et parfois on l'aperçoit tard, le matin, lorsqu'il fait déjà jour. Que représente alors le terme אילת השחר (qui se retrouve au Psaume XXII, 1)? Cela ressemble à deux rayons partant de l'Orient, etc.» En effet, il a été trouvé un instrument de musique ou lyre

dont le sommet est muni pour ainsi dire de deux cornes ou rayons. Voir le journal hébreu *Maggid*, l. c.

Page 7. «L'arbre de la vie avait une longueur telle, qu'il eût fallu 500 ans pour le parcourir.» Voir *Bereschith rabba*, section IV; *Debarim rabba*, ch. II; *Midrasch Hazith*, ou sur le Cantique des Cantiques au verset דודי ירד (VI, 2), et *Schohar tob*, ch. I.

Page 9. «Harpe de David.» Voir *Tanhouma*, section *Behaalothekha; Bamidbar rabba*, ch. XV; *Ruth rabba*, ch. V; *Ekha Rabbati*, sur le verset צען (II, 18).

Page 10. «En trois circonstances, les faits doivent se suivre.» Voir *Debarim rabba*, ch. II; *Toledoth-Aron*, ch. XXI; *Midrasch*, sur les Psaumes, ch. I.

Page 11, Mischna 2. Festin (potatio). Sur le mot משתה (que Lebrecht traduit par *Hochzeitsmahl*, repas de noces), voir *Monatschrift* de Fränkel, année 1864, p. 265.

Page 12. «Loud.» On confond souvent, dans le Talmud, Lodkia (Laodicée), Lydda ou Lod (Diospolis) et la Lydie, capitale Sardes (Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 80 et 216). Mais le *Lod* de notre passage est évidemment une localité palestinienne, puisque l'on y raconte que l'on a transporté «dans la cour du Temple, à Loud, un panier plein d'os du village Tebi,» place voisine. Or, sur cette place, identifiée avec l'endroit actuel *Kefr Tab*, il n'y a pas de doute; elle a été signalée par M. de Saulcy (*Voyage*, t. I, p. 81), sur la route de Ramleh à Jérusalem par Koubeibeh.

Page 13, § 4. On sait que l'islamisme a beaucoup d'analogie avec le judaïsme en ce qui concerne le culte extérieur; il est donc curieux de connaître les prescriptions musulmanes au sujet de l'immolation des sacrifices, d'après un manuscrit espagnol de la Bibliothèque nationale, contenant un *Traité des croyances, des pratiques et de la morale des Musulmans* (n° 91; voir l'analyse par Silvestre de Sacy dans les *Notices et extraits des manuscrits*, t. XI, 1re part. p. 324); on lit au chapitre XIII de ce manuscrit : «Le temps où doit se faire le sacrifice est depuis que le soleil s'est élevé à l'heure nommée *addhoha*, jusqu'au coucher du soleil; si quelqu'un le faisait la nuit, cela ne serait pas admis.» L'heure nommée *dhoha* est celle où le soleil est déjà un peu élevé au-dessus de l'horizon. Voir la *Chrestomathie arabe* de cet auteur (2e édition), t. I, p. 162.

Page 13. «Quels sont ceux qui ajoutent la consommation de l'agneau pascal.» Comparez *Mekhilta*, section *Bô*, ch. VI.

Page 14. «Il n'est pas écrit : *vous la verrez*, etc.» Comparez Sifri, section *Schelah* (Nombres, XV, 38); *Bamidbar rabba*, ch. IV.

Page 16. «Si l'on ne veut pas exécuter.» Voir *Wayikra rabba*, ch. XXV.

Page 18. «Le cœur et les yeux sont les deux séducteurs de l'homme.» Comparez *Bamidbar rabba*, ch. X.

Page 24. «R. Éléazar ben Azariah dit, etc.» On retrouve l'énoncé de ces mêmes

faits dans le *Sifri*, sur la section *Reéh*, fin du chapitre cxxx; *Mekhilta*, section *Bô*, ch. xvi.

Page 25. «Celui qui dit *Abram* au lieu d'Abraham.» Voir *Bereschith rabba*, ch. xlvi, et *Bamidbar-rabba*, ch. iii.

Ibid. «Quatre personnes ont reçu leur nom avant leur naissance.» Voir les mêmes passages du Midrasch : *Mekhilta*, section *Bô*, ch. xvi; *Pirké* de R. Éliézer, ch. xxxii.

Page 29. Sur la généalogie d'Éléazar ben-Hanania, voir Derenbourg, *Essai*, etc. note x, p. 472.

Page 31. «David, quand le temple sera-t-il construit?» *Debarim rabba*, ch. v.

Page 33. «R. Yanaï, après une maladie, les portait trois jours consécutivement.» Voir le Midrasch *Schoḥar tob*, sur le psaume c.

Page 37. «R. Ḥiya Rabba et R. Yonathan marchaient devant la bière.» Voir le Midrasch sur l'Ecclésiaste, au verset *Ki-haḥayim* (ix, 5), et *Bereschith rabba*, ch. xxxix.

Page 38. «Si quelqu'un lit le *schema'* trop bas, etc.» *Sifri*, section *Waethḥanan*, au verset *schema'* (Deutéronome, vi, 4).

Page 42. «Ces noms sont les mêmes.» Ils se ressemblent *numériquement*, car les lettres du mot צמח, comme celles du mot מנחם, additionnées ensemble, donnent par chaque groupe le chiffre 138.

Page 47. «Lorsque mourut R. Ḥiya bar Ada, etc.» Voir Rabba sur l'Ecclésiaste, au verset *Metouka* (v, 11); Cantique, au verset *Dôdi iarad* (vi, 2), et *Bereschith-rabba*, ch. lxii.

Page 58. «Dans la synagogue de la ville de *Kissrié*.» Devant cette synagogue, selon le récit de Josèphe (*Ant.* XX, viii, 7), il y eut une rixe entre Grecs et Juifs; à la suite de ce fait, elle reçut sans doute le surnom de «synagogue de la Révolte.» On retrouve cette dénomination par exemple dans le même Talmud, *Nazir*, vii, 3 (fol. 56[a]), et la même racine מרד, dans l'expression «monnaie de résistance,» *Maasser schéni*, i, 2 (fol. 52[b]). Voir Derenbourg, *Essai*, p. 156; Neubauer, p. 95. Dans notre passage le texte est fautif et porte דמדרתא (édition Krotoschin) ou דמדותא (édition d'Amsterdam); c'est ce qui fait que nous avons traduit par erreur «appelée *Madotha*,» au lieu de *Révolte*.

Ibid. «Goffna.» Cette ville est située, selon Eusèbe, à 15 milles de Jérusalem, vers Neapolis; elle joua un certain rôle dans les guerres contre les Romains. Voir Raumer, *Palæstina*, p. 199; Neubauer, p. 158.

Page 63 (et 107). Par l'expression *Darôm*, sud (d'où dérive *Drômi*, habitant du midi), il faut entendre la plaine de la Judée qui s'étend de Lod jusqu'au sud, où elle se confond avec la *Schefélah* de la Bible (Neubauer, p. 46 et 64).

Page 72. «D'où les anciens ont-ils appris les trois prières?» Voir le Midrasch sur les Psaumes, ch. xxv; *Tanḥouma* sur la section *Mikets*.

Page 73. «Le mot *Wayyifga* signifie *prier.*» Voir *Sifri* sur *Waethhanan,* ch. XXVI, *Bamidbar-rabba,* ch. II.

Page 76, en bas : ajouter le paragraphe suivant (omis dans la pagination) : «Quel est le moment pour dire la *néila?* Les rabbins de Césarée disent qu'il y a discussion à ce sujet entre Rab et R. Yohanan : d'après le premier, ce serait à la fermeture des portes du ciel (à la nuit); d'après le second, il s'agirait des portes du sanctuaire. Selon la remarque de R. Juda Antordia, la Mischnâ suivante vient à l'appui de la dernière opinion : A trois époques de l'année, dit-elle, les prêtres (dans le temple de Jérusalem) donnent quatre fois par jour la bénédiction, le matin, dans la prière additionnelle ou *moussaph,* dans celle de *minha* et dans celle de clôture ou *néila,* aux jeûnes, aux jours du changement de *maamad*[1] et au grand jeûne (comme une de ces bénédictions a lieu à la *néila* du grand jeûne, et comme l'on dit qu'on la récite pendant le jour, il ne s'agit pas ici des portes du ciel), car on ne pourrait pas soutenir qu'elles se ferment pendant le jour. Le frère de la mère de R. Ada (son oncle maternel) tenait le *talith* de Rab au jour du grand jeûne. Celui-ci lui dit : Lorsque le soleil sera à la hauteur des cimes des palmiers, tu me donneras mon *talith* pour que je récite la prière de *néila* (comme ci-dessus, page précédente). N'y a-t-il pas contradiction dans les paroles de Rab? D'une part, Rab admet là-bas qu'il s'agit des portes du sanctuaire, tandis qu'ici (dans la discussion contre R. Yohanan) il admet que c'est à l'heure de la fermeture des portes du ciel. R. Matna répond que, comme Rab priait longuement, il arrivait à la prière de *néila* vers la nuit (de sorte que les heures de fermeture des portes du tabernacle et de celles du ciel coïncidaient).

Page 83. «L'*amida'* correspond aux dix-huit anneaux de l'épine dorsale.» Voir *Wayyikra rabba,* ch. I, et *Bereschith rabba,* ch. LXIX.

Page 88. «Il n'est pas dit : où l'*on* proclamera mon nom.» Voir *Middoth Sofrim* sur la *Mekhilta,* section *Yithro,* ch. XI.

Page 94. «C'est pourquoi on remarque chez les premiers prophètes.» Voir *Schohar tob,* ch. IV.

Page 97. «Lorsqu'on entre dans une synagogue, on doit s'y avancer de l'espace de deux portes.» Voir *Debarim rabba,* ch. VII.

Page 100. «Comme la résurrection des morts amène une vie sans fin.» Voir *Debarim rabba,* ch. VII.

Page 109. «Si l'on applique son attention, etc.» Voir *Tanhouma* et *Debarim rabba,* ch. II; *Wayyikra rabba,* ch. XVI.

[1] On appelle *maamad* une division composée d'Israélites, qui correspondait à une division des prêtres appelée *mischmar.* La nation entière était divisée en vingt-quatre *maamadoth,* comme les prêtres formaient un nombre égal de *mischmoroth.* Pendant que l'une était de service au Temple, l'autre était astreinte à un certain nombre de pratiques de piété, dont la plus pénible consistait dans quatre jours de jeûne. Voir Mischna, 2e partie, tr. *Taanith,* ch. IV, §§ 1 et 2.

Page 110. «Il est dit : A l'Éternel appartient la terre avec ce qu'elle renferme.» Voir *Schoḥar tob*, ch. XVI.

Page 127. «Par la loi, il y a une bénédiction antérieure.» Voir *Mekhilta*, section *Bô*, ch. XV, *Debarim rabba*, ch. VIII, *Midrasch rabba* sur Samuel, ch. XIII.

Page 130. Simon ben Schetach. Sur l'histoire de ce rabbin, voir Grætz, t. III, appendice, n° 12, p. 472.

Page 131. «Il est écrit dans le livre de Ben-Sira : *Exalte la loi*, etc. (Proverbes).» Les rabbins confondent quelquefois les sentences de Ben-Sira avec celles des Proverbes, comme le fait remarquer M. Derenbourg (*Essai*, etc. p. 50) pour un autre passage du Talmud (tr. *Kethoubôth*, fol. 112[b]).

Page 141. «En voyant quelqu'un qui ne se lavait pas les mains avant le repas, on lui a fait manger du porc.» Voir *Bamidbar rabba*, ch. XX.

Page 142. «Césarée.» Pour cette ville du littoral palestinien, voir Neubauer, p. 91-95.

Page 145. «C'est un sacrilége d'user du service des sacerdotes.» Voir *Mekhilta* sur *Mischpatim*, ch. II. *Oraḥ Hayim*, § 98, *Schiouré Kenesseth ha-guedôlâ*, n° 31.

Page 153, livre III. «Des mécréants ont demandé à R. Samlaï : Combien de dieux, אלהים, ont créé l'univers? etc.» Comp. Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 38[b], et *Debarim rabba*, ch. II. Dans la série d'objections présentées à ce rabbin, et basées sur l'emploi du *pluralis majestatis*, on peut voir des traces d'apologétique chrétienne, comme le remarque M. Grætz dans son travail intitulé *Septuaginta im Talmud*, publié par la *Monatsschrift* de Fränkel, t. II (1845), p. 434.

Ibid. «César, Auguste, etc.» Voir *Bereschith rabba*, ch. XCIV; *Wayyikra rabba*, au commencement de la section *Behoukothaï* (Lévitique, XXVI).

Page 154. «R. Judan dit que tout est saint à l'égard de Dieu.» Voir *Schoḥar tob*, ch. II.

Ibid. «Lorsque l'idole paraît proche.» Voir *Debarim rabba*, ch. II.

Page 155. «Le glaive a rebondi du cou de Moïse.» *Debarim rabba*, *ibid.*; Midrasch *Hazith*, ch. VII, *Schoḥar tob*, ch. IV, *Tanḥouma* sur *Schemôth; Mekhilta* sur *Yithro*, ch. I, Talmud de Jérusalem, traité *Abôda zara*, ch. III, § 1 (fol. 42[c]).

Page 156. «Sopinos.» D'après M. Derenbourg (*Essai*, p. 96), il faut voir dans le nom סופינוס celui de אספינוס, *Vespasien;* car la lettre א manque souvent au commencement des noms propres dans l'idiome du Talmud de Jérusalem.

Page 158. «Fais tourner vers toi les cœurs de ceux qui adorent les faux dieux.» Voir le *Sépher Hassidim*, n° 882 (pour ce dernier livre, voir ci-après la note sur la page 175).

Page 158. «Qui voudrait préférer, etc.» Cf. Midrasch sur *Kohéleth*, ch. II, et sur Ruth, ch. II.

Page 159. «En Afrique on nomme la femme menstruée *galmouda*.» Voir *Bereschith rabba*, ch. XXXI; *Bamidbar rabba*, ch. XXI.

Page 160. «Lorsque Dieu regarde la terre et qu'il y voit construire des théâtres, des cirques, etc.» Voir *Schemoth rabba*, ch. XXIX, et *Wayyikra rabba*, ch. XXII.

Page 162. «Lorsque le vent se produit en ce monde, l'Éternel le brise pour ainsi dire.» Voir *Bereschith rabba*, ch. XXIV; *Wayyikra rabba*, ch. XV; Midrasch sur *Kohéleth*, ch. I.

Page 163. «Quand on voit le soleil au complet, au commencement du cycle solaire de 28 ans.» Voir *Wayyikra rabba*, ch. XXIII.

Page 164. «Le pouvoir surnaturel de ce pieux rabbin était si grand, que ses désirs, à peine exprimés, étaient réalisés.» Voir *Bereschith rabba*, ch. XXXV.

Page 169. «Rabbi dit au nom de R. Yanaï : Rachel, au lieu d'enfanter Dina, devait en principe mettre au monde un garçon.» Voir *Bereschith rabba*, ch. LXXII.

Page 170. «Lorsqu'un roi est assis pour juger les diverses causes, etc.» Voir *Wayyikra rabba*, ch. XXIV, *Tanhouma*, au commencement de la section *Debarim*, et *Schohar tob*, ch. XXV.

Ibid. «Je veux chanter ta grâce et ton équité.» Voir aussi *Schohar tob*, ch. XCVIII.

Page 171. «Agis envers lui, soit par crainte, soit par respect.» Comp. *Sifri*, sur la section *Waéthhanan*, ch. III. Sur les Pharisiens, voir Derenbourg, p. 119.

Page 172. «Lorsque l'on remplit certains besoins, il ne faut pas se tourner vers l'Orient.» Voir *Sifri* sur la section *Ki-Thetsé*, §§ 257 et 258.

Page 174. «Rab dit que l'acceptation (par Israël) a été exprimée au singulier.» Voir *Ruth rabba*, sur le verset *Booz vint* (II, 4).

Ibid. «Tout objet dont on ne peut pas dire qu'il y ait de trop». Voir *Wayyikra rabba*, ch. XXXV; *Bamidbar rabba*, ch. XII.

Page 175. «R. Simon ben Lakisch dit : J'ai vu écrit dans la *Meghillath Hassidim*, recueil des gens pieux, etc.» Voir pour cela Midrasch sur Samuel, ch. I; *Sifri* sur la section *Ekeb*, ch. XLVIII. — Pour l'analyse de ce *Recueil*, qui ne se trouve plus qu'à l'état de souvenir, mentionné dans les livres talmudiques, voir Derenbourg, *Essai*, etc. p. 2, note 1.

SECONDE PARTIE.

Page 227, en bas. «Selon Rabbi, c'est l'une des deux veillées médiales (par rapport à quatre)». Dans le manuscrit du Talmud de l'an 1343, conservé à Munich (dont

il est question à l'Introduction, p. XLV), la leçon est plus correcte que dans nos éditions ordinaires; on y lit bien exactement : א' מן ב' תיכונות, texte conforme à celui du *Yalkout* sur le Livre des Juges, ch. VI, n° 63. Voir *Monatsschrift* de Fränkel, 1864, p. 268. notes de M. Lebrecht.

Page 229. Associations. David engage ceux qui l'entourent à se secourir mutuellement, et ils lui répondent : «De même que l'on ne peut pas remplir une fosse par sa cavité, de même il sera difficile de nous nourrir les uns par les autres.» Voir l'explication par Mard. Daubasch, au tome II du *Ḥalouz*, p. 103.

Ibid. Ligne 18. «Selon R. Dimi, *Croum* est le nom d'un oiseau des îles qui, aux premiers rayons du soleil, change plusieurs fois de couleur.» A ce nom d'oiseau l'on peut comparer l'oiseau *Camru,* cité dans le *Zend-Avesta,* St. 12, 17; 13, 109, et dans le *Bundehesh,* 46, 5, 9, 59, 8. Voir Kohut, *Kunde des Morgenlandes,* n° 3, p. 83.

Page 243, ligne 8. «Il voit passer Élie, qui lui apparaît sous la forme d'un marchand arabe, etc.» Selon le manuscrit précité de Munich, le nom d'Élie ne serait pas mentionné, et il faudrait lire simplement : «Il voit passer un marchand, etc.» C'est également la version qui a été adoptée par Raschi.

Page 269. «Soura.» C'était la première ville de la Babylonie ou Mésopotamie au sud, près du lac de Soura formé par l'Euphrate (Neubauer, p. 343).

Page 290. Sur R. Yoḥanan ben-Zaccaï, voir Derenbourg, dans la *Homiletische Beilage* au *Ben-Chanania* de 1867, n° 2, p. 178-180, et *Historische Skizzen* par Zipser, dans le même recueil, n° 10, p. 234.

Ibid. «Yabné ou Jamnia.» Cette ville est devenue célèbre comme séjour des savants; et l'expression «vignoble à Yabneh,» p. 80, désigne le siége des membres du Sanhédrin. Ce terme, dit M. Neubauer (p. 71), rappelle involontairement l'Académie des Grecs (Midrasch sur *cantique,* VIII, 9 et 11).

Page 292. «Mata-Meḥasia.» Sur cette ville de la Babylonie et sur son emplacement, voir Neubauer, p. 344.

Page 342. פרשת העבור. Il est évident que les Talmudistes se sont donné un mal infini pour expliquer ces mots incompréhensibles, et la tentative faite par R. Ḥisda au nom de Mar-Oukba prouve seulement la difficulté d'une explication. M. Daubasch (au tome II du *Haluz,* p. 104) a proposé de lire ainsi ces deux mots : צרה שתעבור, *pour toute angoisse qui survient et passe.* Cette erreur, dit-il, provient de ce que les anciens copistes joignaient les mots; la lettre ה du premier mot a pu être omise, et un copiste postérieur, ne comprenant plus ce passage, l'a estropié et a ajouté un ה plus loin, en voulant corriger et restituer le texte.

Page 356, en bas. «J'ai créé au ciel douze planètes, j'ai pourvu chacune d'elles de trente armées, etc.» M. Oppenheim (dans la *Monatsschrift* de Fränkel, 1855, p. 70) fait remarquer, à propos de ce passage, que le Talmud a adopté en partie le système

d'astrologie de Bardesan, en l'étendant et en le développant sous l'influence de la fantaisie orientale. En effet, l'astrologue chaldéen attribue au Maître de l'univers, outre les sept esprits des planètes et les douze génies des signes du zodiaque, trente autres corps d'astres qu'il nomme *doyens*. Toutefois, il est difficile de distinguer la gradation des sept catégories d'étoiles énumérées par le Talmud, et il est encore plus difficile d'en préciser le sens obscur. M. Oppenheim fait seulement ressortir le terme araméen קרטון, qu'il rend par *Zodiakrator,* et il traduit חיל par *Dekan.*

Page 394, ligne 19. Par le terme רימין, que nous nous sommes hasardé à traduire *une sorte d'artichaut,* et que le Talmud de Jérusalem lui-même rend ensuite au commencement du traité *Demaï* (ch. I, § 1) par כנרי, *conaras,* il faut entendre peut-être le *platane* oriental, selon Fraser, *Darstellung von Persien,* t. I, p. 10. Cette interprétation est d'autant plus possible, qu'elle serait en harmonie avec un passage du traité *Meghilla,* fol. 41, où l'on remarque «la douceur des fruits de cet arbre.»

Il y aurait sans doute encore quelques rectifications à faire, il a pu être commis quelques erreurs; mais le lecteur corrigera aisément les fautes qui tomberont sous ses yeux, et, s'il y a lieu, il fera lui-même son errata.

Déjà les juges impartiaux de notre travail pourront remarquer que les dernières pages sont relativement plus correctes que les premières, et nous osons le dire sans présomption, plus claires, pourvues d'un plus grand nombre de notes explicatives.

Du reste, des éléments relatifs à notre sujet ont été publiés pendant l'impression de ce volume, et notre travail en profitera, si les circonstances veulent qu'il ait un jour une suite.

